Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe.

Theologische Lehrbücher.

XXVIII.

Einführung in die christliche Mystik.

Von Dr. Joseph Zahn,
Professor an der Universität Würzburg,
päpstlicher Hausprälat.

Paderborn.
Verlag von Ferdinand Schöningh.
1922.

Einführung in die christliche Mystik.

Von

Dr. Joseph Zahn,
Professor an der Universität Würzburg,
päpstlicher Hausprälat.

Dritte bis fünfte, abermals ergänzte Auflage.

ALMA COLLEGE
247.02
LIBRARY
Z13
Alma, California

Paderborn.
Verlag von Ferdinand Schöningh.
1922.

45031

Imprimatur.

Paderbornae, d. 11. m. Januarii.

Vicarius Generalis.

Rosenberg.

Vorwort zur ersten Auflage (1908).

Wem Christus auch für heute und morgen als „Weg, Wahrheit, Leben" gilt, dem ist das Existenzrecht der christlichen Mystik kaum eine unentschiedene Frage, noch ihr Wesen eine völlig unbekannte Sache. Wie immer er das mystische Leben näherhin bestimmen mag, für jeden Fall wird es ihm das Leben in Gott bedeuten, und das christlich-mystische Leben wird ihm besagen, daß, wer in Gott leben will, danach trachten wird, mit Christus, in Christus zu leben, — mit Christus, weil er uns Wahrheit und Weg, in Christus, weil er uns Leben ist, — wahres, reiches, göttliches Leben. Dies war die Meinung der hohen Meister, die vordem auch in deutschen Landen in der Innenschule der Mystik groß geworden sind, nicht ohne in die Jüngerschaft der heiligen Väter sich eingegliedert zu haben.

Wie weit nun aber das innere Leben, um welches es sich in der Mystik handelt, den ganzen inneren Menschen in Anspruch nimmt oder ob ihm etwa das Gemüt des Menschen genüge; wie es sich insbesondere zu den Gaben der Erkenntnis stelle; wie es alsdann sein Verhältnis nehme zu den Aufgaben des tätigen Lebens, sowie weiterhin zur kirchlichen Wahrheits- und Gnadenvermittlung: dies habe ich im ersten Buche dieses Werkes klarzulegen versucht. Es scheint darum trotz all des Mißbrauches, der zurzeit nicht ungern mit dem Worte „Mystik" begangen wird, entbehrlich, diese Vorrede mit einer Auseinandersetzung über das, was die Mystik ist und was sie nicht ist, zu belasten. Auch über meine Stellungnahme zu jener stattlichen Zahl von Schriften, die in der neueren oder neuesten Zeit unter dem Namen der Mystik erschienen sind, will ich hier nicht sprechen. Eines dagegen sei gesagt: Wenn ich zu der Meinung gekommen wäre, daß eine Arbeit, wie die vorliegende, auch nur entfernt eine Propaganda für religiösen Separatismus bedeuten würde oder eine Förderung ekstatisch-visionärer oder quietistischer Tendenzen, dann hätte ich die Feder rasch aus der Hand gelegt. Ich würde dies aber ebenso getan haben, wenn ich an

keine andere Mystik glauben könnte als an jenen Mystizismus, der vor dem wahren, lebendigen Gott und vor den lebendigen Bezeugungen seiner Gnade scheu in die Flucht geht.

Übrigens will dieses Buch nicht mehr bieten, als der Titel in Aussicht stellt. Es lag mir daran, aus dem weitschichtigen Stoff jene Gebiete und Probleme auszuwählen, welche einen Einblick in das Ganze zu vermitteln vermögen. Daß mir dabei die einschlägigen Arbeiten, die in den letzten Jahren erschienen sind, willkommene Dienste geleistet, will ich sogleich hier zum Ausdruck bringen, indem ich gleichzeitig die Hoffnung hege, zu mancher neuen Untersuchung einzuladen. Vor und nach wird allerdings manches Spezialgebiet der Mystik mit dem Worte des hl. Augustinus gekennzeichnet werden können: „res difficilis perceptu, difficilior dictu" (De Genesi ad lit. XII, 30). Das mystische Leben behauptet nicht, daß es ohne „Mysterium" sei, und die Mystik als Wissenschaft verleugnet nicht ihre Schwierigkeiten. Ebendeshalb werde ich auch jede Berichtigung und Ergänzung, von wem und wie immer sie mir zukommen wird, mit Freude begrüßen. Nur darum möchte ich bitten, weniger das Ganze nach losgerissenen Stücken, als die einzelnen Teile nach dem Ganzen zu beurteilen. Auch möge der freundliche Leser, der sich entschlossen hat, das Werk näher einzusehen, in etwa dem Verfasser zugute halten, was ehedem ein treuherziger Autor zu seiner Entschuldigung vorbrachte, als er eine Schrift über Mystik dem öffentlichen Urteile unterbreitete: Viel lieber mensch, ich hête ez gerne baz gemachet; leider nû ist ez mir gar vremde, wan ich enbin an dem êrsten staphel niht endlîchen. Hête ich die wîle gehabet unde die muoze ze der zît sô ez mir rehte war kom, sô hête ich ez doch endehafter gemachet; wan ez enist niemen sô sündic noch sô boese, im erschine unser hêrre doch etwenne; wan der wîssage spricht, daz sich niemen vor sîner hitze unde vor sîner güete verbergen müge. (Die siben Staphelen des Gebetes, bei Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, I 397.)

Der Verfasser.

Vorwort zur zweiten Auflage (1918).

Es mag zutreffen, daß hier und dort die Mystik zu jenen Dingen gezählt wird, die wenigstens in Zeiten, wie die unsrigen sind, nicht auf die Tagesordnung gehören. Ich dagegen bin mir bewußt, mit diesem Buche und auch mit der auf die gegenwärtige neue Auflage verwandten Arbeit einen Beitrag zu leisten für den Aufbau echten, tiefen, gesunden Geisteslebens, eines Geisteslebens, auf dessen heilige Licht- und Wärmekraft wir heute und morgen am wenigsten verzichten wollen. Was zur ersten Auflage gesagt wurde, soll hier wiederholt sein: dies Buch gilt nicht einer „Mystik", die zum Schlafengehen und zu Traumgebilden einladet, noch einer Mystik, die mit pantheistischem Wahn berauscht, noch einer Mystik, die der Geschichte entführt, von Christus entfernt, die kirchlichen Ordnungen entwertet.

Die Ergänzungen und Verbesserungen verdankt die zweite Auflage einerseits neuer eigener Umschau auf dem fast unübersehbar weiten Gebiete, anderseits den verständnisvollen Winken wohlwollender Beurteiler der ersten Auflage. In den Fällen, in welchen ich an dem früher vertretenen Standpunkte trotz der mir gemachten Einwendungen festhalten mußte, habe ich meine Gründe dargelegt. Gerne hätte ich in Ergänzungen nach der dogmatischen und psychologischen, insbesondere aber nach der geschichtlichen und literargeschichtlichen Seite ein mehreres getan. Allein ohne Unbilligkeit gegen den Verlag durfte ich die Drucklegung des seit längerer Zeit vergriffenen Buches nicht weiter verzögern.

Um den Umfang des Bandes nicht zu sehr zu vermehren, habe ich eine Reihe von Streichungen vorgenommen und in namhafter Weise Kleindruck anwenden lassen. Den sehr berechtigten Wunsch, daß das Register neben den Sachen auch die Namen umfasse, habe ich erfüllt.

Der Verfasser.

Vorwort zur dritten bis fünften Auflage.

Das Wort Mystik ist heute vielen für vieles im Munde. Doch auch innerhalb der Kreise, die sich grundsätzlich zum Vorwort der ersten und zweiten Auflage und zum Schlußkapitel dieses Buches bekennen, wird gar manche Frage verschieden beantwortet, wie etwa die Frage nach dem Verhältnis des mystischen Lebens zum gewöhnlichen Gnadenleben, oder die Frage nach dem Wesen der Beschauung. Der aufmerksame Leser wird mir bezeugen, daß ich diese und verwandte Fragen aufs neue geprüft, und daß ich meine Auffassung eingehend begründet habe, auch wenn Polemik vermieden ist.

Dabei lag mir am Herzen, den Lebenswert der christlichen Mystik für unsere Zeit zur Geltung zu bringen, aber gleichzeitig die Gefahr erkennen zu lassen, welche droht, wenn unter dem Schein des mystischen Strebens eine bloße Versenkungstechnik oder die Sucht nach ekstatischem Erleben sich birgt.

Manchem fremden und eigenen Wunsche nach sachlicher und bibliographischer Erweiterung mußte ich wieder entsagen, da ich ohnehin trotz abermaliger Streichungen und vermehrten Kleindruckes das dem Buche gesetzte Maß weit überschritten habe. Ganz hiervon abgesehen war mir Zeit und Kraft durch Verpflichtungen eingeschränkt, die nicht von eigener Wahl abhingen. Möchten doch in absehbarer Zeit vereinte Kräfte sich finden, die eine Bibliographie der Mystik und eine Geschichte der Mystik uns bieten!

Noch erstatte ich herzlichen Dank für die wertvollen Anregungen, die mir von Freunden des mystischen Lebens und der wissenschaftlichen Mystik mündlich und schriftlich zugekommen sind.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Einführung in die christliche Mystik.

Erstes Buch.

Grundcharakter des mystischen Lebens.

Erstes Kapitel.

Mystik als Leben und Mystik als Wissenschaft.

		Seite
§ 1.	Die Mystik in ihrer religiösen Bedeutung	1
§ 2.	Wortsinn der Mystik und vorläufige Bestimmung der Sachbedeutung	5
§ 3.	Mystik und Mystizismus	15
§ 4.	Christliche Mystik und Christusmystik	20
§ 5.	Mystisches Leben im weiteren und im engeren Sinne	27
§ 6.	Die Mystik als Wissenschaft	42

Zweites Kapitel.

Die intellektuelle Seite des mystischen Lebens.

§ 7.	Religiöses Erleben als Erkenntnisquelle	62
§ 8.	Überspannen des religiösen Erfahrens	69
§ 9.	Die Mystiker in ihrem Verhältnisse zur Erkenntnistätigkeit	78
§ 10.	Die Mystiker in ihrem Verhältnisse zu den Geheimniswahrheiten	94

Drittes Kapitel.

Der kirchliche Charakter der Mystik.

§ 11.	Das liturgisch-kirchliche Leben der Mystiker	100
§ 12.	Das Verhältnis von Mystik und Kirche als gegenseitiges Verhältnis	109
§ 13.	Die Realisierung des kirchlichen Charakters der Mystik durch die Anerkennung der kirchlichen Gnaden- und Wahrheitsvermittlung	115

Viertes Kapitel.

Das Lebensideal der Mystik.

Seite

§ 14. Die religiöse Fundierung und Information des ganzen Lebensgebietes 130
§ 15. Das ethisch-aszetische Streben der Mystiker 135
§ 16. Das Interesse und das Wirken der Mystiker für die Gemeinschaft 151

Zweites Buch.

Stufenstand und Vollendungsstand des mystischen Lebens.

Erstes Kapitel.

Das gewöhnliche christliche Gebetsleben in seinem Verhältnis zur mystischen Gottvereinigung.

§ 17. Religion und Gebet 173
§ 18. Die Berechtigung des Bittgebetes im mystischen Leben . . . 176
§ 19. Die Berechtigung des mündlichen Gebetes im mystischen Leben 184
§ 20. Das innere Gebet 198
I. Notwendigkeit des betrachtenden Gebetes 198
II. Genauer Begriff des betrachtenden Gebetes 201
III. Gegenstand des betrachtenden Gebets 203
IV. Hilfsmittel und Methodik des betrachtenden Gebetes . 214

Zweites Kapitel.

Die Beschauung als die wesentliche Form des mystischen Lebens; Stufen und Vollendung derselben.

§ 21. Beziehungen zwischen sittlichen Stufen und Gebetsstufen . . 221
§ 22. Das Voranschreiten des inneren Gebetes zur Beschauung . . 230
§ 23. Die Gnadengabe der Beschauung 239
§ 24. Versuche zur näheren Klassifizierung der Stufen des beschaulichen Gebetes 258
§ 25. Zusammenfassende Beurteilung dieser Klassifikationen 280
§ 26. Fortdauer der menschlichen Aktivität bei allen Graden des beschaulichen Gebetes 291
§ 27. Vollendungsstand des beschaulichen Gebetes; Beschauung und Beschaulichkeit 306

Drittes Kapitel.

Die Relativität der diesseitigen Vollendung des beschaulichen Lebens.

§ 28. Die Relativität der sprachlichen Fassung des mystischen Lebens 327
§ 29. Die Relativität der diesseitigen Vollendung der Gotteinigung; die Einseitigkeit des mystischen Ideals im Quietismus . . 348

Seite
§ 30. Die Prüfungen im mystischen Leben 374
§ 31. Die Tröstungen des mystischen Lebens 392

Drittes Buch.

Die außerordentlichen Phänomene des mystischen Lebens.

Erstes Kapitel.

Grundsätzliche Würdigung der mystischen Phänomene.

§ 32. Übersicht der außerordentlichen und akzidentellen Erscheinungsformen des mystischen Lebens und allgemeine Würdigung derselben 412
§ 33. Möglichkeit und Konvenienz der mystischen Phänomene . . 427
§ 34. Notwendigkeit der Prüfung in bezug auf die Tatsächlichkeit der mystischen Phänomene 446
§ 35. Notwendigkeit der Einzelprüfung über das Vorhandensein der übernatürlichen Ursächlichkeit bei den mystischen Phänomenen 465
I. Charismatische Heilungsphänomene 467
II. Charismatische Herzenskunde 477
III. Charismatische Stigmatisation 485
§ 36. Ausscheidung der pseudo- und antimystischen Phänomene . . 494
I. Die sogenannte „dämonische Mystik" 495
II. Hypnotismus und Spiritismus 512

Zweites Kapitel.

Ekstase und Vision im besonderen.

I. Die Ekstase.

§ 37. Was die Ekstase ist 530
§ 38. Nähere Abgrenzung der übernatürlichen Ekstase von der natürlichen und pathologischen „Ekstase" 554

II. Die Vision und Revelation.

§ 39. Einteilung der Visionen und Revelationen 577
§ 40. Grundsätzliche Stellung der Kirche zu den Visionen und Privatoffenbarungen 590
§ 41. Selbsttäuschungen einzelner Visionäre und Erklärung solcher Tatsachen 598
§ 42. Kriterien in bezug auf Visionen und Visionäre 614
§ 43. Abschließende Würdigung der ekstatisch-visionären Phänomene und der mystischen Charismen überhaupt sowie ihres Verhältnisses zum mystischen Leben und Streben 634
Register der Namen und Sachen 653

Erstes Buch.

Grundcharakter des mystischen Lebens.

Erstes Kapitel.

Mystik als Leben und Mystik als Wissenschaft.

§ 1. Die Mystik in ihrer religiösen Bedeutung.

Ob in der Gegenwart das religiöse Leben in aufsteigender 1
Entwicklung oder in zunehmendem Niedergang begriffen sei, ist eine Frage, die schon deshalb verschieden beantwortet wird, weil über das Religiöse selbst verschiedene Auffassungen bestehen. Keinesfalls ist die ganze moderne Welt in einem solchen Grade den praktischen Imperativen untertänig geworden, daß sie die Freiheit sich rauben ließe, nach jenen Höhenwelten auszublicken, auf welchen das Geistesleben als geistliches Leben sich entfaltet in betender Andacht, in religiöser Einkehr, in frommer Betrachtung und Beschauung, sei es im hehren Gottesbau der Schöpfung oder in enger Zelle, im schlichten Kirchlein oder in den hohen, weiten Domen. Und je mehr der Blick nach oben zum eigenen Aufsteigen lockt, wenn nicht zu den höchsten Gipfeln, so doch zu mäßigen Höhen; je lieber die Seele sich ein Verweilen gönnt in dieser reinen Atmosphäre oder ein öfteres Rückkehren zu ihr: um so besser wird sie es erfahren, daß im geistlichen Leben nichts Niederdrückendes, nichts Beengendes und nichts von kahlem Pauperismus ist, sondern daß alles hier ins Freie, ins Hohe, ins Offene geht und in gesunde Lebensfülle.

Dieser Meinung war die Vorzeit. Man liest bei einem deutschen Mystiker: „Wer in einem engen Tale aufgewachsen ist und niemals ins Weite ausschauen konnte, der mag billig staunen, wenn er einmal wahrnimmt, wie weit die Lande sich ausdehnen, und wie das Auge nicht zum Ende reicht." „Es ist wahrlich diese sichtbare Welt viel kleiner als die geistliche Welt, in der die

Weisheit wohnt. Zu ihr sollen die lauteren Geister sich erschwingen und sich erweitern, über sich hinaus, in eine Höhe, die kein Ende hat, — zu Gott, aller Dinge Ursache und Ausgang und Endziel. Hier ruht die Seele, und bevor sie zum Ziele kommt, mag sie nicht Ruhe finden." Damit wird Bruder David von Augsburg[1] recht behalten. Und die Erfahrung aller Zeiten wird beifügen, daß dieser „Aufschwung", diese „Erweiterung", dieses „Zielfinden" nicht bloß Erfreuung, sondern auch Gesundung und Erstarkung bringt und neue Lust, zu Berg und zu Tal den irdischen Lebensaufgaben sich zu weihen.

2 Aber dürfen etwa solche Segnungen — und vielleicht in einem besonders reichen Maße — auch erhofft werden von dem Aufstieg in die Gipfelpunkte des geistlichen Lebens, in das Hochland der Mystik? Stehen überhaupt Mystik und Religion in einem derartigen Verhältnisse, daß die mystischen Höhen als religiöse Höhepunkte zu betrachten sind? Oder ist am Ende gar, was mit der Mystik bezeichnet zu werden pflegt, nichts weiter als ein wirres Gemisch von willkürlichen Bildungen, „von verschwebenden Phantomen", „von angenehmen, aber grundlosen Illusionen", „von süßen Schwelgereien eines der Erkenntnis entflohenen Gemütes"?[2] Und sind etwa die Mystiker nur weltfremde Träumer, unerleuchtete, unnütze, bald fanatische, bald quietistische Sondermenschen, die mit Recht unverstanden bleiben für die Umwelt, weil auch sie ohne Verständnis sind für die Zeit und ihre Aufgaben? Dann freilich möchte auch die Frage nach der religiösen Bedeutung der Mystik völlig ungestellt bleiben. Wir aber stellen diese Frage, um sie, wenn nicht hier, so doch im Verlaufe der Arbeit zu beantworten. Und wir meinen, daß die Mißachtung unberechtigt ist, mit welcher man der Mystik bisweilen begegnet. Gar manche glauben ja von der Mystik hinlängliche Kenntnisse zu haben, wenn sie dieselbe für etwas halten, das eine ernste Beschäftigung kaum verdient, jedenfalls aber von sehr untergeordneter Bedeutung ist.

Wie kann jedoch der tiefe, nachhaltige Eindruck übersehen werden, welchen die Mystiker nicht etwa auf einige Jahrzehnte,

---

[1] Die sieben Vorregeln der Tugend VII, bei Franz Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts I 1907 (Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1845), 324.

[2] Solche Anschauungen glaubte schon W. Gaß, Geschichte der christlichen Ethik I, 1881, 410, abwehren zu müssen.

sondern auf viele Jahrhunderte, und zwar in besonders hohem Grade auch in den germanischen Ländern, ausgeübt haben? Wie kann man verkennen, daß so viele heilige Männer und Frauen, die den Mystikern zuzuzählen sind, wie etwa ein hl. Franziskus von Assisi oder eine hl. Hildegard von Bingen, durch die Kraft ihrer Persönlichkeit, durch den Reichtum ihrer Lebenserfahrung, durch die Geschlossenheit ihrer Weltanschauung für viele ihrer Zeitgenossen wahrhaft Licht und Salz geworden sind? Wie kann man ferner unbeachtet lassen, daß das Leben der Mystiker, wenn es schon Außerordentliches bietet, doch im Außerordentlichen nicht aufgeht? „Es wäre eine gewaltige Verkennung der Tatsachen, wenn man übersehen wollte, daß eine durchdringende Klarheit des Verstandes und ein bewußter, ernster Wille, der, im Kleinen treu, schlicht die Pflicht des Tages tut, sich mit jenen auffallenden Erscheinungen verbunden hat, und zwar nicht bloß in derselben Gemeinde, sondern sehr oft in denselben Individuen, vor allem in den großen Persönlichkeiten! An der Spitze dieser Persönlichkeiten steht Paulus: der gewaltige Pneumatiker, der mehr als alle mit Zungen redet, der den Geist in sich schreien und seufzen hört, der Gesichte sieht und Verzückungen erlebt, er ist der große Gründer der Heidenkirche, ein Gläubiger voll ruhiger, steter Zuversicht, ein Organisator und Kirchenmann von unbesiegbarer Willenskraft und großer Nüchternheit in der Beurteilung des Wirklichen und Möglichen, ein Dialektiker von rabbinischer Schulung und schneidender Verstandesschärfe."[1]

Was übrigens die Tatsächlichkeit der uns berichteten 3
außerordentlichen Phänomene betrifft, so mag vorläufig an einen Gedankengang des großen J. Görres[2] erinnert sein. Görres nimmt zwar selber in der Einzelbeurteilung die Grenzen zu wenig eng, betont aber mit Recht drei grundsätzliche Gesichtspunkte. Es sind: erstens die große Zahl der Zeugen, die über die Jahrhunderte und über die Länder verteilt und in dem Grade zuverlässiger sind, als sie besser sich ausweisen können über Fähigkeit und guten Willen zu einem richtigen Urteil; zweitens der Zusammenhang der einzelnen Tatsachen mit dem ganzen Lebensgang der Heiligen und mit anderen Einzeltatsachen, welche uns über

[1] H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899, 229.

[2] Christliche Mystik II, 1837, V ff.

die gleichen Heiligen zuverlässig berichtet sind; drittens der Zusammenhang der Tatsachen aus dem Leben der verschiedenen Persönlichkeiten, und zwar ein Zusammenhang, der ebenso unleugbar ist als „absichtslos". „Die Erscheinungen," so meint Görres,[1] „in wie vielen Kombinationen, unter wie viel verschiedenen Gesichtspunkten sie immer zusammengestellt werden mögen, bejahen sich gegenseitig; die Tatsachen, aus den allerverschiedensten Quellen geschöpft, an den allerverschiedensten Persönlichkeiten hervortretend, den allerfernsten Zeitaltern angehörig, stehen doch an ihrer Stelle im Organismus des Ganzen", während zugleich „alle die Zeugen, die in den früheren Jahrhunderten ihre Zeugnisse in dieser Sache niedergelegt, von einer solchen inneren, organisch lebendigen Verkettung der Erscheinungen und von dem Gesetze ihrer Assoziation keine Ahnung gehabt". Ich möchte nur eine Bemerkung hinzusetzen, die ein besonnener neuerer Forscher zu unserem Gegenstande gemacht hat. „Unzweifelhaft waren die früheren Generationen in diesen Dingen zu leichtgläubig, aber die heutige Generation ist zu skeptisch und ungläubig." „Wir werden vom heutigen Standpunkte der Naturwissenschaften viele Meinungen der gebildeten und ungebildeten Welt der vorangegangenen Jahrhunderte als Aberglauben erklären müssen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß auch die heutige Wissenschaft vor den Geheimnissen der Natur noch ratlos dasteht." „Die notwendigen Gesetze und Kräfte der Natur reichen nicht einmal dazu aus, die Weltmechanik lückenlos zu erklären, geschweige denn die Probleme des Geistes und Herzens zu lösen."[2]

4 Indessen wird sich im Laufe dieser Untersuchungen bestimmt herausstellen, welch ein Abgrund die Mystik trennt von dem unsicheren Tasten, von dem phänomenensüchtigen Wesen, das beispielsweise im Spiritismus sich zeigt, es wird sich herausstellen, wie wenig wir geneigt sind, die außerordentlichen äußeren Bezeugungen des mystischen Lebens zu überschätzen. Wir werden finden, daß auf dem Felde der Mystik Verirrungen nicht ausgeschlossen sind, aber wir werden die Folgerung abweisen, daß mit dem Unkraut auch der Weizen auszureißen sei. Wir werden daran festhalten, daß durch ein Verdikt, welches über den Separatismus älterer oder neuerer Mystizisten oder über den Quietismus der Madame Guyon de la Mothe oder über den

[1] Ebenda XI und X.
[2] P. Schanz in: Theol. Quartalschrift 83 (1901), 40.

Pietismus irgendeiner Schattierung gefällt wird, die Mystik selbst ebensowenig verurteilt sei, als etwa durch den Hinweis auf die Verwandtschaft, in welcher einzelne Begebnisse aus dem mystischen Leben mit pathologischen Phänomenen zu stehen scheinen. Und wenn immerhin die Kataloge einer Bibliothek unter den Sammeltitel „Mystik" die Einzelgebiete: „Mystiker, Fanatiker, Inspirierte, Schwärmer, Theosophen, Heterodoxe, Paradoxe, Separatisten, Revival, Awakening" und noch vieles andere subsumieren, so bleibt es doch verwehrt, vorschnell alles konfundierend, in einem einzigen Urteil über die verschiedenartigsten Richtungen zugleich abzusprechen.

Ob es nun überhaupt der Mühe wert ist, mit dem Gebiete der Mystik sich ernst zu beschäftigen, wird der freundliche Leser leicht entscheiden. Wir erachten es gleichwohl für dienlich, am Schlusse dieses Kapitels mit einem Worte auf das Interesse zurückzukommen, welches diese Arbeit beanspruchen kann. Hier aber soll auf die Bedeutung des Wortes Mystik hingewiesen und soll der Begriff des mystischen Lebens sowie die Aufgabe der Mystik als Wissenschaft in stufenweise voranschreitender Darstellung dem Verständnisse nähergebracht werden. Dadurch wird denn auch das Verhältnis von Mystik und Religion eine willkommene Beleuchtung finden.

§ 2. Wortsinn der Mystik und vorläufige Bestimmung der Sachbedeutung.

Der Wortsinn der „Mystik" wird am besten im Zusammenhange mit dem Terminus Mysterium beleuchtet. Beide Termini, Mystik und Mysterium, entstammen dem Verbum μύω (oder μυέω), und zwar ging die Entwicklung beider durch die Bildung μύστης hindurch.[1] Das Verbum μύω bedeutet das Schließen der Augen, sowohl im intransitiven als im transitiven Sinne (mit oder ohne τοὺς ὀφθαλμούς); es wird aber auch gebraucht vom Schließen des Mundes, und man wird wohl, mit Rücksicht auf das Verhältnis zwischen Lautbildung und Wortsinn, letztere Bedeutung als die ursprünglichere erachten.[2]

---

[1] Siehe H. Stephanus, Thesaurus linguae graecae s. h. v. (tom. V).

[2] Jeder Versuch, den Stamm „μυ" auszusprechen, veranschaulicht das onomatopoietische Verhältnis; übrigens vgl. Plotin, Enn. VI 9, 2; Proklus, Plat. Theol. I 3.

Da die Sinne als Organe der Wahrnehmung und Mitteilung dienen, wird naturgemäß ein Wort, welches das Schließen der Sinne ausdrückt, auf Gegenstände, Tätigkeiten, Persönlichkeiten, Wahrheiten hindeuten, die wenigstens nach einer Seite hin den Schleier des Geheimen oder des Geheimnisses tragen. Und zwar verwendet der Sprachgebrauch die Termini μύστης, μυστικός, μυστήριον, μυσταγωγός besonders für das Geheime und für das Geheimnisvolle insofern, als dasselbe vom Hauche der religiösen Weihe berührt ist. In diesem Sinne ist es geläufig, von den „Eleusinischen Mysterien" zu sprechen; in diesem Sinne spricht schon Herodot von den „Mysterien in Samothrake", sprechen Sophokles und Euripides von „den heiligen, den ehrwürdigen Mysterien".[1]

6 Das „mystische" Moment dieses Mysterienkultes lag einerseits in der Beschränkung des öffentlichen Charakters und anderseits in dem Geheimnisvoll-Bedeutsamen der Zeremonien. Damit hing weiter zusammen, daß diejenigen, welche sich begierig und, vermöge der vorbereitenden Läuterung, würdig erwiesen, in die Mysterien eingeweiht zu werden, eine besondere, den allgemeinen und öffentlichen religiösen Kult weit übersteigende religiöse Erhebung und Beseligung, eine viel innigere Annäherung an die Gottheit zu finden hofften.[2] Fanden sie, suchten sie wohl auch eine intellektuelle Bereicherung? Die Geschichte der Philosophie läßt keinen Zweifel, daß in den Mysterien sich wertvolle Saatkörner der Spekulation bargen.[3] Freilich, die spekulativen Keime wurden überwuchert vom Ritualismus. Und es war nicht etwas aus der allgemeinen Mysterienpraxis[4] Herausgelesenes, wenn die Neuplatoniker, an Plato sich anschließend, mit den μυστήρια den Begriff einer das gewöhnliche Maß übersteigenden, tiefer eindringenden Erkenntnis, einer höheren Weisheit verbanden, — einer Weisheit, welche als die eigentliche „Philosophie" ihre Jünger zu Schauenden, Eingeweihten, Kundigen (ἐποπταί, ἱεροφάνται, μύσται) machte, während die übrigen

---

[1] Stephanus, l. c.

[2] Vgl. P. D. Chantepie de la Saussaye, Handbuch der Religionsgeschichte[3] II, 1905, 359 ff.

[3] Siehe unten n. 53—54.

[4] Vgl. das dem Aristoteles zugeschriebene Wort über die Mysterien: „οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν". W. R. Inge, Christian mysticism, 1899, 352.

Wissenschaften nur als Vorschule (προγυμνάσματα, προτέλεια) gelten konnten.[1]

Anders ist das Verhältnis beim biblisch-patristischen Gebrauche des Wortes μυστήριον. Wir lesen beim hl. Paulus am Beginne des Epheserbriefes eine herrliche Doxologie auf den göttlichen Heilsratschluß, der vor Grundlegung der Welt bestand, in der Fülle der Zeiten aber sich dadurch zu vollziehen hat, daß „alles in Christus sich erneuert". In diesem Zusammenhang lesen wir von dem „Mysterium des Willens Gottes".[2] Und dieser Gedankengang, diese Terminologie ist dem Weltapostel ganz geläufig. Die Menschwerdung des Logos, Christi Leben und Werk ist ihm das große, das zentrale „μυστήριον". Im gläubigen Bewußtsein, in der eigenen lebendigsten Erfahrung, mit felsenstarker Zuversicht sieht er hinein in die unermeßlichen Reichtümer und Herrlichkeiten dieses Mysteriums und verkündet sie dann mit Heroldsstimme an die Nationen der Erde, „ermahnend, lehrend jeden Menschen in jeglicher Weisheit, damit wir darstellen jeden Menschen vollkommen („τέλειον"!) in Christus Jesus"![3] Bei diesen Stellen tritt der intellektuelle Einschlag des Terminus μυστήριον mit unverkennbarer Deutlichkeit hervor. Zwei Aussagen vereinigen sich in bezug auf denselben Gegenstand: das Mysterium Christi ist ein Geheimnis und ist zugleich ein Erkenntnisinhalt, d. h. ohne besondere Mitteilung wäre es uns verborgen geblieben, vermöge der Offenbarung aber wurde es uns kund und ist es nunmehr wenigstens teilweise dem Verständnisse zugänglich.

Übrigens selbst dort, wo in der altchristlichen Literatur der Ausdruck μυστήριον von den christlichen Kultgeheimnissen, von der Eucharistie und sodann von der Taufe gebraucht wird, ist leicht zu erkennen, welches Gewicht auch bei diesem Sprachgebrauch den geheimnisvollen christlichen Lehren zufällt, die, in den liturgischen Handlungen eingeschlossen, mit denselben in untrennbarer Verbindung sind.[4]

---

[1] Vgl. Plato, Gorgias p. 113, und Phädon p. 62; Plutarch, De prof. in virt. 10; siehe A. Tholuck, Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, 1825, 4 ff. (Einleitung).

[2] Eph. 1, 9, vgl. V. 3 ff.

[3] Kol. 1, 28, wozu der ganze Kontext zu vergleichen ist; siehe auch 1. Tim. 3, 16.

[4] Siehe den Artikel „Mysterien" von Weiß bei F. X. Kraus, Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer II, 1886, 459 ff., und vgl. insbesondere die „mystagogischen" Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem.

Will man auf diesen Sprachgebrauch der biblisch-patristischen Gräzität achten, so kann man, unter Vorbehalt näherer Prüfung, im voraus erwarten, daß auch die christliche Mystik nicht eine Gefangennehmung oder Einschläferung des Verstandes besage, sondern daß sie vielmehr der Erkenntniskraft wertvolle Gaben darbieten und wichtige Aufgaben stellen werde. Dabei kann recht wohl das willige Aufnehmen der göttlichen Erleuchtung eine vorherrschende Betonung finden gegenüber dem eigenen Nachforschen. Und es kann weiterhin eine gewisse Präponderanz des affektiven, beziehungsweise auch des effektiven Moments im mystischen Leben zur Geltung kommen.

8 Wenn nämlich nach dem Gesagten das Sondertum, das Geheimtun, wenn der verwickelte, oft genug unwürdige Apparat von Geheimmitteln der hellenischen Mysterienfrömmigkeit in der christlichen Mystik keine Stelle haben kann, weil all dies im grellsten Widerspruch steht zur Religion der Vollendung, so erhebt sich die Frage, was für ein „Verborgenes", was für ein „μυστικόν" den Inhalt der christlichen Mystik bilde. Man wird ja nicht verlangen wollen, daß die Mystik den etymologischen Zusammenhang mit μυστήριον, mit μύω verleugne.[1]

Das μυστικόν, welches hier in Frage steht, ist das Verborgenste von allem Verborgenen, das Geheimnis der Geheimnisse. Es ist zugleich das Geheimnis, welches jeden Menschen umfangen will, der in diese Welt kommt. Teilweise freilich mag es in die Erscheinung treten. Was der Geist Gottes durch seine Licht spendenden, Leben weckenden Einstrahlungen in den verborgenen Gründen der Seele schafft, das mag in etwa erschlossen werden aus den Frühlingskeimen heiligen Wollens, aus den Sommerernten heiligen Wirkens. Da mag sich bezeugen, daß die Sonne der göttlichen Huld in Mittagshöhe am Himmel der Seele gestanden, daß die Stimme Gottes ohne Wortklang und Zeitfrist, und doch laut und lange und wohlvernehmlich in des Menschen Geist hineingesprochen, und daß der Mensch in solchen stillen Gnadenstunden für den göttlichen Zuspruch, für lebensvolle, liebevolle Zwiesprache sich empfänglich, befähigt erwiesen. Alles aber, was hier und dort von Jüngern dieser göttlichen Innenschule versuchsweise nach außen kundgegeben wurde, ist ungefähr wie

[1] Vgl. Franz von Sales, Theotimus, Traité sur l'amour de Dieu l. VI, ch. 1 (ed. Vivès[4] 1866, II 85); Philipp a S. Trinitate, Summa Theol. mysticae, Discursus prooemialis (ed. Herder, 1874, I 19).

die dürren Striche einer dürftigen Skizze gegenüber einem farbenprächtigen Gemälde, — geschweige denn, daß die innerste Seite der übernatürlichen Lebensvereinigung des Menschen mit Gott jemals von der Psychologie — sei es auch die Psychologie der Heiligen — voll erfaßt und adäquat dargestellt werden könnte.

Unter den charakteristischen Strichen aber, durch welche das 9
mystische Leben (nach der Seite des menschlichen Tätigseins) dem Verständnisse nähergebracht werden soll, gilt den Mystikern selbst als der wichtigsten einer die Betonung des affektiven Moments. Dies ist bereits angedeutet und zugleich bemerkt worden, daß mit dieser Betonung nicht die Negierung der Erkenntnistätigkeit involviert werde. Noch auch soll die fromme Empfindung im feindlichen Gegensatz gedacht sein zum Leben der Tat; damit würde ja das mystische Leben aus dem wahrhaft religiösen Leben hinausfallen, welches die harmonische Weihe aller inneren und äußeren Kräfte an Gott bedeutet. Es will vielmehr gesagt werden, daß das äußere Handeln wenig Wert haben kann, wenn nicht auf dem inneren Herde die Opferflamme der heiligen Liebe zum Allerhöchsten brennt, und daß die höchste Spekulation weit zurückstehen muß vor dem schlichten, lebendigen Glauben, — falls die Spekulation ohne innere Anteilnahme des Gemütes, ohne Empfänglichkeit für die Wärme der Liebe bleibt.

In diesem Sinne bestimmt Kardinal Bona den „Weg der Seele zu Gott".[1] Er weist auf Platos Ausspruch im Symposion hin, daß die Liebe ein Kreis sei, der im Guten beginnt und im Guten endigt mittels ewiger Bewegung. So ist die mystische Theologie, meint Bona, eine wunderbarliche Kreisbewegung, sich vollziehend in den flammenden Anmutungen des liebeerfüllten Gemütes, beginnend mit der Liebe, fortschreitend zur Liebe, endend in Liebe.

Der hl. Franz von Sales[2] versucht, in seiner Art und Weise, die affektive Seite des mystischen Lebens durch folgende Gegenüberstellung der „mystischen Theologie" und der wissenschaftlichen Theologie der Schule zum Ausdruck zu bringen. „Gleichwie Gott der Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie ist, so spricht auch die mystische Theologie von Gott, jedoch mit einem dreifachen Unterschiede. Jene betrachtet nämlich erstens die Göttlichkeit

---

[1] Via ad Deum I 3; III 3; F. W. v. Besnard, Beiträge zur mystischen Theologie, 1847, 56.

[2] Theotimus VI 1.

der allerhöchsten Güte, diese die allerhöchste Güte der Gottheit. Zweitens spricht die Theologie der Schule über Gott zu den Menschen und mit den Menschen, die Mystik aber gilt dem Sprechen des Menschen von Gott, zu Gott, mit Gott. Drittens strebt die wissenschaftliche Theologie nach der Erkenntnis Gottes, die Mystik aber gilt der Liebe Gottes." Ihr Gegenstand ist „eine Unterredung, wodurch die Seele sich liebreich mit Gott über seine höchst liebenswürdige Güte bespricht, um mit derselben sich zu vereinigen".

In ähnlicher Weise charakterisierte einmal Ludwig von Granada[1] in einer Predigt auf den hl. Franz von Assisi die mystische Theologie gegenüber der scholastischen Theologie, indem auch er den letzteren Terminus im Sinne der wissenschaftlichen Theologie und den ersteren Terminus für die Praxis des inneren Betens und Lebens (nicht etwa für die Wissenschaft vom inneren Leben) gebraucht. Nach dem großen Geistesmann von Granada findet bei der „mystischen Theologie" die Gemüts- und Willenstätigkeit nicht bloß eine größere Betonung als die Betätigung des Forschens, sondern es kommt ihr auch die Bedeutung zu, der Erkenntnistätigkeit den Weg zu bereiten: durch die genußreiche Erfahrung der göttlichen Güte seitens des Gemütes wird dem Verstand eine wachsende Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheit vermittelt!

Solche Gedankengänge waren auch den mittelalterlichen Mystikern ganz vertraut. Nach Richard dem Viktoriner[2] ist es die göttliche Salbung, die allein alle Wahrheit durch süßen und schnellen Unterricht zu lehren weiß, und nach dem Mystiker von Clairvaux[3] bleibt es ein vergebliches Bemühen, die Bücher der Bibliotheken zu durchblättern, wenn man nicht die Erfahrungen im Buche des Herzens lesen kann. „Wenn du nicht verkostest, wirst du nicht verstehen. Es ist hier ein Manna, aber ein verborgenes. Es ist ein Name, den niemand weiß, der

---

[1] Conc. II. de S. Francisco; Besnard 57.

[2] Richard a S. Vict., De quattuor grad. viol. car. 4.

[3] De conv. ad cleric. 13: Sine causa paginam quaeris, experientiam magis require! Und: Non illud eruditio docet, sed unctio, nec scientia, sed conscientia comprehendit. Bernhard zitiert eine Psalmstelle, welche in diesem Sinne häufig von den Mystikern verwendet wird: Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus! Psalm 33, 9.

ihn nicht empfangen hat. Nicht die äußere Unterweisung lehrt hier, sondern die innere Salbung; nicht die Wissenschaft ist hier kompetent für das Verständnis, sondern die Erfahrung des eigenen Bewußtseins."

Von der Kälte zur Wärme, vom Dunkel zum Lichte, vom Scheintrost zur wahren Tröstung, das ist darum der Ruf der Mystik. Vom Außenleben zur Innenwelt! Von der Zerstreuung zur Sammlung! Vom Vielen zum Einen! *Von den Geschöpfen zu Gott*, der sie geschaffen! Das sind Klänge, die hin und wider hallen, bald in schlichter, bald in tiefsinniger Rede, bald in Lauten, die uns fremd anmuten, bald in Tönen, die uns heute noch traut in die Seele sprechen.

„Liebe Kinder!", lautet solch eine Stimme, „die rechten Wege und gleichen Straßen, durch die man dem wahren Bräutigam entgegengeht, sind leider gar wüste geworden und sind gar sehr verfallen, und wir fangen an, ihrer in der Zeit gar wenig wahrzunehmen."[1] Als mächtigster Rufer aber erhob vor allem Tauler früh und spät seine Stimme, um aufzurufen zum mystischen Leben, zum „Ausgehen" und „Eingehen", zum „Entwerden" und „Einswerden". Denn dem *Einswerden* muß das *Entwerden* vorausgehen. Das war Taulers Predigt — Festtag für Festtag und Sonntag für Sonntag. „So viel der Mensch sich selbst in allen Dingen ausgeht, also viel geht Gott mit seinen göttlichen Gnaden ein; wo man also alle Dinge verleugnet, da findet man alles."[2] „Es wird dem Feuer nie so natürlich, auf-

[1] Die sog. „Historie des ehrwürdigen Doktors Johannes Tauler", zehntes Kapitel, bei Julius Hamberger, Joh. Taulers Predigten, 1864, I 25; über die Nichtzugehörigkeit zu Tauler siehe H. S. Denifle, Taulers Bekehrung, 1879.

[2] Predigt von der Kananäischen Frau, bei Hamberger I 218. (Hamberger folgt der von Schlosser besorgten Ausgabe, Frankfurt 1826; über die älteren Tauler-Editionen vgl. Karl Schmidt, Johann Tauler, 1841.) Ich lasse die Zitate aus Tauler nach Hamberger stehen, verweise aber auf Ferdinand Vetter, Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften (Deutsche Texte des Mittelalters, XI), 1910; dazu beachte die Ergänzungen und Berichtigungen von Ph. Strauch in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 44 (1920) 1—26. Auf Vetter ruht die Übertragung von Walter Lehmann, Joh. Taulers Predigten, I II, erstmals 1913 (leider mit verfehlter Tendenz in der Einleitung). Eine Auswahl Taulerscher Predigten in guter Übersetzung und mit trefflicher Einführung bietet Wilhelm Öhl in der Sammlung Kösel: Deutsche Mystiker IV, 1919.

wärts zu flammen, noch einem Vogel so leicht zu fliegen, als es einem rechten, ledigen Gemüte ist, zu Gott aufzugehen."[1] Aber „ihr wollt Gott und die Kreaturen alles miteinander haben, und das ist unmöglich. Lust Gottes und Lust der Kreaturen — und weintest du Blut — das kann nicht beieinander sein".[2]

Zu anderen Malen will der gleiche Mystiker seine Einladung *spekulativ begründen*. „Kinder! Durch das ewige Wort hat Gott der Vater alle Dinge erschaffen, wie Johannes spricht: Alle Dinge sind durch ihn gemacht. Wie nun alle Dinge aus dem Ursprung der Gottheit ausgeflossen sind durch die Geburt des ewigen Wortes vom Vater", also „müssen auch wiederum alle Kreaturen in ihren ersten Ursprung durch den Sohn in Gott den Vater." „Darum, liebste Kinder in Christo, wer eine lautere, wahre *Vereinigung mit Gott* haben will, der muß seine Seele mit allen Kräften und Sinnen Gott allein freien und einigen. Denn, soll das oberste einige Eins, das Gott ist, mit der Seele vereinigt werden, so muß das geschehen durch Einigkeit, und darum, wenn die Seele abgesagt hat sich selber und allem dem, was kreatürlich ist, und wenn sie zumal ledig und bloß steht aller Mannigfaltigkeit, dann antwortet das einige Eins, das Gott selbst ist, der Einigkeit der Seele, so daß nichts in der Seele ist, denn Gott lauter und allein."[3] Damit nimmt dann freilich *selige Wonne* ihre Wohnung in der Seele, und je weniger Erdenfreuden ihr zulachen, um so reicher wird das Gemüt an dem reinen Genusse der höheren Güter der Gotteserkenntnis, der Gottesliebe. Es ist hier eine gar „liebliche Wüste", wie Tauler in einer Predigt auf den dritten Adventssonntag ausführt, anspielend auf die messianische Frage: „Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste?" (Matth. 11, 7) und auf eine Stelle des Hohenliedes (3, 6) von dem in der Wüste aufsteigenden „Rütlein". „Gregor spricht: Es ist der Liebe Art und Natur, über sich zu Gott zu steigen mit heiliger Begierde mehr und mehr und nicht zu ruhen, sie komme denn und ergreife das oberste Gut; denn es ist ihr auf dem Erdreich nichts gefällig zu sehen, noch zu begehren, sondern sie dringt allein zu Gott, über sich." Dann spricht

---

[1] Hamberger II 137, Predigt auf den 4. Sonntag nach Dreifaltigkeit.

[2] III 103, Predigt auf unserer lieben Frauen Geburt.

[3] II 299, Predigt auf den 23. Sonntag nach Dreifaltigkeit über den Text „Wessen ist dies Bild und die Aufschrift?" Matth. 22, 20.

„die liebhabende Seele: Ich habe gefunden, den meine Seele lieb hat, ich habe ihn ergriffen und werde ihn nicht lassen; das ist, wer in diese Wüste kommt, der weiß von stillen und inwendigen Dingen zu schmecken und zu sagen."[1] „Wenn wenig Lust der Sinne hier in der ‚Wüste' ist, so ist doch darin viel Trost des Geistes, der weit über die Welt geht. Isaias sagt: Es werden Wasser in der Wüste hin- und herfließen und Ströme in den Gefilden."[2]

Niemand wird verkennen, daß in dem mystischen Leben, wie 11
es soeben geschildert worden ist, mit den freudigen Stimmungen des Gemütes der mühsame Aufschwung des Willens, mit dem Genusse inneren Glückes der Ernst der sittlichen Tat sich verbindet, daß zur demütig-willigen *Rezeptivität gegenüber der göttlichen Begnadigung* auch eine frische, mutige *Aktivität* sich gesellt, und daß gerade diese sittliche Aktivität die Erprobung bildet für die Echtheit der Stimmungen des Gemütes. Und wenn in der bisherigen Entwicklung zunächst die *innere* Aktivität, das Ringen auf dem Felde des eigenen Herzens zur Geltung gekommen ist, so muß doch zugestanden werden, daß ein Wille, der in hundert Entsagungen und Ertragungen, in Selbstüberwindung und Selbstschulung erstarkt ist, auch vollkräftig ist für die Glaubens- und Liebestat, wo immer *äußere* Aufgaben ihm gegenübertreten. Es wird später nachzuweisen sein,[3] wie in Wirklichkeit die christlichen Mystiker dieses Wirken für die Brüder, dieses Arbeiten für Gottes Reich betont haben. Dies würde aber niemals übersehen worden sein, wenn man nicht die Gesamterscheinung der Mystik nach Teilerscheinungen beurteilt, wenn man insbesondere nicht einen pseudomystischen Quietismus mit der Mystik selbst verwechselt hätte. Diesen und anderen Mißverständnissen gegenüber ist die Bemerkung eines neueren Forschers[4] zutreffend, daß im großen und ganzen die kirchlichen Mystiker selbst und überhaupt die Gläubigen der Kirche viel richtiger über Charakter und Tendenzen der Mystik geurteilt haben als die meisten der modernen Schriftsteller, die von einem abweichenden Standpunkt her die Beurteilung unternehmen.

---

[1] Hamberger I 64, Predigt auf den 3. Adventssonntag über Matth. 11, 7.
[2] I 66; Tauler denkt an Is. 35, 6 und 7.
[3] Unten n. 90 ff.
[4] Leuba, Die Tendenzen der christlichen Mystik, Revue philosophique 54 (1902) 1 ff.

Freilich ist vom kirchlichen Standpunkt aus eine Besprechung der Mystik nicht möglich, ohne daß man bestimmt den Unterschied herausstellt, welcher besteht zwischen den echten, gesunden Formen des mystischen Lebens und den verschiedenen pseudomystischen Richtungen, wie dies an typischen Beispielen gezeigt werden soll.

In den deutschen Darstellungen konnte und kann man hierbei, ohne Gefahr der Mißverständlichkeit, den Namen „Mystik" auf jene ersteren, echten Formen beschränken, die irrigen Richtungen aber mit dem Namen „Mystizismus" zusammenfassen.

Es mag sogleich ausgesprochen werden, daß zu letzterem nach einem sehr erheblichen Teile die „Mystik" der außerchristlichen Kreise gehört. Doch ist damit nicht gesagt, daß die außerchristliche Mystik der Wahrheitselemente und der sittlich-religiösen Kräfte entbehrt. Eine solche Auffassung wird schon dadurch verwehrt, daß gar manche außerhalb der Offenbarungskreise liegende Erscheinungen an den Einflüssen der Offenbarung partizipieren. So hat die neuplatonische Mystik ebensowohl aus der christlichen Literatur Anregungen empfangen, als sie ihrerseits auf christliche Mystiker eingewirkt hat. Auch die mohammedanische Mystik zählt zweifelsohne (teils unmittelbare, teils mittelbare) christliche Einflüsse zu ihren Entwicklungsfaktoren: die neuplatonischen Zuflüsse gingen durch christliche Kanäle; eine syrische Übersetzung der Areopagitischen Schriften finden wir im 6. Jahrhundert in Syrien, und überdies waren syrische Kommentare im 6. und 7. Jahrhundert entstanden, wie denn Syrien eine Hauptstätte geistigen Austausches war. Siehe C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, 1901, 133 und die Skizzen von W. Ohl zur Geschichte der Mystik, speziell zur Geschichte der Mystik des Islams, Gral 9 (1914/15) und 10 (1915/16).

Daß vom theologischen Standpunkt aus die unbefangene Würdigung der außerchristlichen Mystik nicht erschwert wird, braucht kaum eigens gesagt zu werden. Es ist klare kirchliche Lehre, daß im gefallenen Zustand der Menschheit die natürlichen Erkenntniskräfte und Willenskräfte nicht etwa völlig erstorben sind, siehe Tridentinum s. VI, can. 5, H. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum, ed. 13. quam paravit Cl. Bannwart, n. 815, und Vatikanum s. III, can. 1. de revel., Denzinger, n. 1806.

Dazu kommt die bereits in der Väterzeit betonte Möglichkeit außerordentlicher Erleuchtungen kraft der vorauswirkenden oder über die Grenzen der regelmäßigen Heilsordnung hinaus wirkenden Gnade Christi. Vgl. A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur, 1903, 324 ff., sowie mein „Jenseits"[2] 1920, 114 ff.

Hieraus erhellt sofort die Möglichkeit, daß nicht bloß Ausdrucksformen, sondern auch einzelne Ideen in ähnlicher oder gleicher Weise in der christlichen und in der außerchristlichen Mystik uns begegnen. Wie weit es

sich hier um geschichtliche Zusammenhänge oder lediglich um Analogien handelt, kann nur durch Einzelprüfung festgestellt werden. So ist z. B. die Vorstellung der θέωσις auch im Hellenismus vertreten, aber sie ist inhaltlich eine andere in der christlichen Prägung. Siehe L. Baur, Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre, Theol. Qu.-Schr. 98 (1916) 468 vgl. 467—491; 99 (1917/18) 225—252; 100 (1919) 426—444; 101 (1920) 28—64, 155—186. Dazu unten n. 174 a.

§ 3. Mystik und Mystizismus.

Von der speziellen Form des Quietismus (Molinos 12
u. a.) wird später (besonders § 29) ausführlich die Rede sein. Dem Namen und der Sache nach bedeutet er einen extremen Passivismus im religiösen und religiös-sittlichen Leben und in seiner Fortsetzung eine Art von psychologischer Annihilation.

Unter dem Namen des Pietismus (Spener, Francke, 13
Ötinger u. a.) werden jene Richtungen einbegriffen, welchen Religion und Christentum vor allem als Sache des Herzens und des Lebens gilt, in dem Sinne, daß den unterscheidenden Lehren sowie der wissenschaftlichen Pflege der christlichen Wahrheitsgüter weniger Gewicht gegeben wird, daß aber auch zugleich die allgemein-christliche Gemeinschaftspflege durch den näheren Zusammenschluß der Geläuterten (in der „Ecclesiola") ihre Ergänzung, beziehungsweise ihre Gefährdung,[1] ihren „Ersatz" findet. Damit verbinden sich bei einzelnen mancherlei Verirrungen, z. B. die in Theorie und Praxis vertretenen „Erweckungs"-Methoden. Ferner liegt die Versuchung sehr nahe, die noch nicht „Geläuterten", d. h. alle außerhalb der pietistischen Kreise Stehenden, zu verachten. Nicht minder nahe liegt die Gefahr, im Zusammenhang mit den eben erwähnten Tendenzen, einerseits der krankhaften Gefühlsschwärmerei, anderseits dem Rigorismus zu verfallen.

Ausdrücklich sei beigefügt, daß durch diese Feststellungen nicht verdunkelt werden soll, was dem Pietismus in seinen verschiedenen Einzelepochen und Einzelgebieten an berechtigten Momenten (gegenüber dem Rationalismus) und an Verdiensten und Erfolgen (insbesondere auf dem

[1] Vgl. hierzu Th. Sippell, Zeitschrift für Theol. u. Kirche 27 (1917), 268, und anderseits das schöne Wort des reformierten Mystikers Gerhard Tersteegen: „Ein wahrer Mystikus wird nicht leicht ein Separatist. Er hat wichtigere Sachen zu tun." S. M. Deutsch bei Herzog-Hauck, Real-Enzyklopädie für protest. Theol. u. Kirche 19, 535.

Gebiete der intensiven Pflege der einzelnen Seelen, sodann des karitativ-sozialen Wirkens, der Erziehung, der Heidenmission) zukommt.

Vgl. die kurze Charakterisierung im Herderschen Kirchenlexikon ² 9, 2106 ff., und die eingehendere Darstellung in Real-Enzyklopädie 15, 774—815 (mit Literaturangaben); Religion in Geschichte und Gegenwart 4, 1588—1605; Steinmann in: Zeitschrift für Theol. und Kirche, 26 (1916), 26—70; H. Stephan, Der Pietismus als Träger des Fortschrittes, 1908.

4 Die Theosophen[1] (unter anderen J. Böhme, F. Baader) betonen zunächst, daß Gott als Ziel- und Mittelpunkt aller Erkenntnis zu gelten habe. Aber nicht bloß dies. Für die Theosophie ist Gott auch die Erkenntnisquelle, nicht etwa insofern Gott Urheber aller Wahrheit, Urheber der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung ist, sondern insofern Gott (schon im Diesseits!) unmittelbar vom einzelnen geschaut werden und in diesem Schauen die Erkenntnis aller Wahrheit eröffnen soll. Damit treten denn sofort die Erkenntnisquellen zurück, an denen das kirchlich-gläubige Bewußtsein und die theologische Wissenschaft festhält: entwertet wird die rationale Betrachtung der Schöpfungswelt, der Welt in uns und um uns, aus welcher unser Verstand durch Schlußfolgerung zur Erkenntnis der Wahrheiten, insbesondere auch der religiösen Grundwahrheiten voranschreitet, und entwertet wird ebenso die Aufnahme der übernatürlichen Offenbarung, welche Offenbarung in der Weise einer geschichtlichen Tatsache sich vollzogen hat und, weil für alle bestimmt, von allen gläubig durch Vermittlung der Kirche entgegenzunehmen ist.

Gewiß wird auf kirchlicher Seite die Möglichkeit anerkannt, daß eine außerordentliche Erleuchtung, eine unmittelbare, ohne Zwischenglieder sich vollziehende besondere Belehrung des Menschen durch Gott stattfinde, vorzüglich dann, wenn hohe Reinheit des Lebens und eine hohe Stufe der Liebe dafür zubereitet und wenn eine außerordentliche Berufung solcher Gaben bedürftig macht. Aber dies hebt eben den Unterschied nicht auf zwischen ordentlichen und außerordentlichen Gaben und bedeutet kein Preisgeben der gewöhnlichen Erkenntnisquellen, wie letzteres beim Theosophismus der Fall ist.

---

[1] Spricht man von Theosophen in einem weiteren Sinne, dann läßt sich eine philosophische, eine volksreligiöse und eine geheimwissenschaftliche Gruppe unterscheiden. S. Aloys Mager, Theosophie und christl. Mystik, Benedikt. Monatsschrift 2 (1920) 102.

Vgl. n. 47 u. 48; dazu H. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis I, 1856, 120 f. und 268 ff.

Immerhin zeigt dieses theosophische Streben durch seinen Zug nach der Vereinheitlichung der Lebensauffassung und Lebensführung, nach der Einsicht in das Verhältnis des Absoluten und des Geschöpflichen, nach dem Einswerden der Seele mit Gott eine Reihe von Berührungspunkten mit der Mystik, so grundverschieden auch die Richtung dort und hier verläuft.

Dagegen liegt die „Theosophie" einer Helene Blavatsky († 1891) außerhalb des Erscheinungskreises, welcher hier unsere Aufmerksamkeit verdient. Die von ihr ins Leben gerufenen oder geförderten theosophischen Gesellschaften und Zeitschriften in Amerika und Europa tragen das gleiche Gepräge der Abenteuerlichkeit wie ihre Reisen und ihre Bücher („Geheimlehre", „Schlüssel zur Theosophie" usw.). Sie kritisiert keck das Christentum und die Kultur des Abendlandes, nimmt aber herüber, was ihr zweckdienlich scheint; sie plündert in gleicher Weise die Weisheit der Antike und die der Inder, aber auch die Legenden und Sagen und wirft „über das ganze Gemisch den schimmernden, farbenglühenden Mantel ihrer Phantastik". So Hans Freimark, Zeitschrift für Religionspsychologie 5 (1912) 119. Vgl. auch O. Zimmermann, Stimmen aus Maria-Laach 79 (1910) 387—410, 479—495; Fr. Laun, Moderne Theosophie und katholisches Christentum, 1920; P. Minges, Theol.-prakt. Mon.-Schrift 26 (1916) 95—109 u. 158—167. Vgl. Acta Apost. Sed. 11 (1919) 317 (Verbot gegen das theosophische Unwesen).

Die in diesen Formen hervorgetretenen Züge von Passivität 15
und einseitiger Gefühlspflege, die Verkennung der übernatürlich-historischen und der natürlich-psychologischen Grundlagen der Gotteserkenntnis, die Sucht nach einem Sonderwissen und nach einer Sondergemeinschaft — alle diese Züge haben sowohl untereinander mannigfache Verbindungen eingegangen als auch mit anderen, selbst scheinbar entgegengesetzten Tendenzen sich verknüpft, so daß wir in dem Sammelbassin des Mystizismus neben dem Okkultismus den Spiritismus, neben dem Quietismus den Fanatismus finden, neben der Theosophie die gnostische und rationalistische Richtung, neben der Leugnung der Sakramente den Hang zur Theurgie und Magie, neben dem Rigorismus den Antinomismus. Jene Tendenz aber, welche in die engste Verbindung mit dem Mystizismus getreten, und welche zugleich die schärfste Grenzlinie zwischen wahrer und falscher Mystik bildet, ist ohne Zweifel die pantheistische Tendenz.

Unter den verschiedenen Versuchen, den Mystizismus zu charakteri- 16
sieren, mögen schon hier wenigstens einige erwähnt werden. F. Delitzsch weiß zehn Grundzüge im Mystizismus (Delitzsch gebraucht das Wort „Mystik") aufzuzeigen, die ich hier in etwas anderer Ordnung wiedergebe.

Zuerst fällt ins Auge die Zurücksetzung des geschriebenen Wortes. Insoweit aber das Schriftwort berücksichtigt wird, erfährt es nach D. eine Entwertung durch die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes, wodurch sich erweist, daß „der Rationalismus nur der gespenstige Doppelgänger, der nachziehende Schatten des Mystizismus" ist. Die Indifferenz gegenüber den Glaubenswahrheiten liegt damit nahe genug. Hierzu kommt dann die Geringschätzung der heiligen Sakramente und des ganzen äußeren Gottesdienstes, die Verkehrung der göttlichen Gnadenordnung, besonders, wie D. meint, die Vermischung der Rechtfertigung und Heiligung. Übrigens fehle auch bei den Mystikern die rechte Unterscheidung der geistigen, gemischten, sinnlichen Affekte, — ein Mangel, der sich bei der Benutzung der inneren Erfahrung peinlich geltend mache. Die Verinnerlichung werde in einer forcierten Stille und Untätigkeit gesucht, und der Wert des Denkens an Gottes Wort, des Sehnens nach der Gnade werde verkannt. Auf der anderen Seite sei wieder eine semipelagianische Ansicht vom Zustande des Menschen maßgebend. Die Mystiker trügen schließlich das Gepräge der Selbstvergötterung; diese mache den christlichen Mystizismus ebenso „zum gähnenden Abgrunde mit satanischen Tiefen, wie den heidnischen, jüdischen, mohammedanischen". Mit diesen Ausführungen will Delitzsch die Frage beantworten „Wer sind die Mystiker?" (1842, 40—66). Daß die Antwort für die Anhänger der echten christlichen Mystik nicht paßt, wird sich aus unseren Untersuchungen evident ersehen lassen.

Max Reischle, Ein Wort zur Kontroverse über die Mystik in der Theologie, 1886, begnügt sich, *drei charakteristische Merkmale* der mystischen Frömmigkeit herauszuheben: *erstens* die Lösung von Welt und Gemeinde, *zweitens* die unmittelbare Einigung mit Gott und Christus, *drittens* die Einwirkung Gottes in einem inneren Grunde der Seele. Unsere Stellung gegenüber dieser Charakterisierung wird sich gleichfalls aus dem Folgenden ergeben.

Deutsch in: Real-Enzyklopädie, 19, 632, will das ganze Gebiet (der echten und der unechten Mystik) dadurch in einer Einheit zusammenfassen, daß er sagt: „Die Mystik sucht die Einheit mit dem Höchsten, was es gibt, gleichviel, wie dieses Höchste gedacht wird!" In der Tat, wenn man alles, was sich unseren Zeitgenossen als „mystisches Streben" empfiehlt, bis hin zu Maeterlinck oder Juré, zusammenfassen wollte (vgl. die Charakterisierung bei Hieronymus, Carm. disc., Das mystische Leben und die hl. Theresia, Aus dem Flämischen von P. Redemptus, Carm. disc., 1916, 6), müßte man bei solchen Allgemeinbestimmungen Halt machen.

In den Ausführungen der Encyclopedia Britanica wird die Abgrenzung zwischen wahrer und falscher Mystik völlig vermißt. In dem einschlägigen Artikel (ed. 9, XVII, 128 ff. „Mysticism") wird gesagt:

„Der Name Mystizismus ist nicht einem einzigen speziellen System eigen; er kann sehr verschiedenen Denkarten angehören."

„Er erscheint im Zusammenhange mit der Anstrengung des menschlichen Geistes, die göttliche Wesenheit oder die eigentliche Realität der Dinge zu erfassen und das Glück einer aktuellen Vereinigung mit dem Allerhöchsten zu

genießen. Das erste ist die philosophische, das letztere ist die religiöse Seite des Mystizismus; jenes Bemühen ist theoretisch oder spekulativ, dieses hat praktischen Charakter."

„Der Gedanke, welcher dem Mystiker auf besonders intensive Weise präsent ist, ist der Gedanke einer alles durchdringenden und durchwohnenden Macht, in der alle Dinge sich einigen. Infolgedessen tragen die spekulativen Äußerungen des Mystizismus immer ein mehr oder minder pantheistisches Gepräge."

„In praktischer Hinsicht hält der Mystiker fest an der Möglichkeit eines direkten Verkehrs mit dem Wesen aller Wesen — eines Verkehrs, nicht in der Weise äußerer Vermittlung durch die historische Offenbarung, durch Orakel, durch Erhörung der Gebete u. dgl., sondern durch eine Art ekstatischer Transformation oder Identifikation, vermöge welcher der einzelne wahrhaft Anteil nimmt an der göttlichen Natur. Gott steht ihm nicht mehr wie von außen als Objekt gegenüber, sondern ist ihm innere Erfahrung geworden."

Und weiterhin: „Das mystische Ideal ist nicht sowohl ein Leben voll sittlicher Tatkraft unter den Menschen, als vielmehr ein völliges Nachinnenwenden, ein Leben der Beschaulichkeit und des frommen Gottvereintseins."

Wer sich weigert, uns in der Unterscheidung von Mystik und Mystizismus zu folgen, sei verwiesen auf H. S. Denifle, Hist.-pol. Blätter, 75 (1875) 260—263. Hier wird, um die Konfundierung so völlig verschiedener Dinge, wie die echte und die unechte Mystik es sind, zu erklären, ein Dreifaches namhaft gemacht: Verleugnung des Übernatürlichen, Mangel an Kenntnis der Prinzipien und der Literatur der Mystik, Mißverstehen einzelner termini technici, die gleich lauten, aber bei Verschiedenen Verschiedenes besagen.

Lichte, wenngleich glühende Innerlichkeit fällt nicht zusammen mit einem regellosen Flammen und Fluten der Affekte, wohlgeordnete, wenngleich ungewöhnlich reiche und originale Gedankenwelt nicht mit unentwirrbaren Vorstellungsbündeln, frische, klare Initiative nicht mit blinden Impulsen, sich hingebende Liebe nicht mit gemeinschaftsflüchtigem Wesen, unermüdliche, treue, zarte, starke, demütige Selbstpflege nicht mit Selbsttrunkenheit und Selbstvergötterung. Vor allem aber hat eine im Glauben an den persönlichen Gott und in der Gnade Christi wurzelnde persönliche Frömmigkeit nichts gemein mit unpersönlichem Unendlichkeitsrausch, nichts mit den auf und ab schwankenden Stimmungen eines gestaltlosen und geschichtslosen Pantheismus. Wir müssen deshalb sagen, daß Friedrich Heiler, Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen 1919 (vgl. die einschlägigen Teile des Hauptwerkes: Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung [2] 1920) dem Wesen der christlichen Mystik (denn darum handelt es sich, nicht um einzelne Auswüchse) nicht gerecht wird; vgl. K. Adam, Theol. Revue, 18, 1919, 109.

Man würde uns mißverstehen, wenn man aus diesen Bemerkungen den Gedanken herauslesen wollte, daß für die Pflege der christlichen Mystik im Sinne der katholischen Theologie die älteren oder neueren Erscheinungen

der mystizistischen Theosophie, Anthroposophie, Kosmosophie völlig belanglos seien. Daß dies nicht der Fall ist, ergibt sich, soweit es zunächst um die außerchristliche Mystik sich handelt, schon aus der Schlußbemerkung des vorausgehenden Paragraphen. Was aber speziell die gegenwärtigen „mystischen" Strömungen der genannten Art betrifft, so darf die grundsätzliche Klarlegung ihrer falschen Grundlagen und ihrer Widersprüche gewiß nicht daran hindern, mit seelsorgerlicher Liebe alles, was auch in solchen Irr-Richtungen an innerem Hungern und Dürsten nach religiösem Gut, an seelischem Ernst im Suchen nach dem Sinn des Lebens und nach Lebensgestaltung sich bergen mag, anzuerkennen und als Ausgangspunkt zur rechten Wegweisung zu benützen. Es gilt auch hier das Wort vom glimmenden Docht Is. 42, 3; Matth. 12, 20. Freilich wird man allzu oft und allzu schmerzlich auch erinnert an das Prophetenwort (Jer. 2, 13) vom Zisternengraben neben den sprudelnden Quellen.

Der Weg der Untersuchung über den Unterschied zwischen der wahren Mystik und dem Irrtum des Mystizismus wird verkürzt, wenn man sofort auf den christlichen Charakter der echten Mystik den Nachdruck legt.

§ 4. Christliche Mystik und Christusmystik.

17 Der christliche Charakter der Mystik muß selbstverständlich zunächst darin gesucht werden, daß die innige Vereinigung des Menschen mit Gott, um welche es sich bei der Mystik handelt, durch die Vermittlung Christi gesucht wird. Die Teilnahme an der in Christus gegebenen Erlösung wird somit an der Pforte der christlichen Mystik stehen; und soweit die subjektive Seite in Betracht kommt, wird ohne das gläubige Festhalten am Erlöser, ohne das demütige Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit ein wahres mystisches Leben gar nicht denkbar sein.

Ist mit dieser Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit der pantheistische Selbsterlösungsmystizismus abgelehnt, so geschieht dies gleichfalls durch die Betonung der Gnadennotwendigkeit, welche für das christlich-mystische Leben besteht wie für jedes Leben überhaupt, falls es jene Höhe erreichen und bewahren will, auf der es zum Keime des jenseitigen Vollendungslebens der Glorie werden kann. Wo an der Gnade im strengen theologischen Sinne festgehalten wird, kann von einem unmittelbaren Schauen Gottes als einem mit natürlichen Kräften vollzogenen Akte (im Sinne der Theosophie) ebensowenig die Rede sein, als ein pantheistisches Zusammenfallen von Geschöpf und Schöpfer, von Gott und Mensch dort möglich erscheint, wo die Mittlerschaft Christi so bestimmt hervorgehoben wird.

Das ist die Grundlage der christlichen Mystik im Geiste des Neuen Testamentes, im Geiste eines hl. Johannes, eines hl. Paulus. Die Pforte zur Vereinigung mit Gott ist Christus, Christus ganz allein. Und der Weg zur Gottinnigkeit führt durch die Christusinnigkeit.[1]

Gerechtfertigt und geheiligt in Christus, haben wir auch Teil an Christus,[2] leben wir in Christus und mit Christus in Gott.[3]

Übrigens ist für die christlich-kirchliche Mystik gerade durch das Dogma von der hypostatischen Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus die Wesensunterscheidung zwischen Gott und Mensch sanktioniert, während zu gleicher Zeit das Unterpfand gegeben wird für die gnadenvolle übernatürliche Erhebung des Menschen zur Gottesgemeinschaft, und zwar zur überaus innigen, erhöhenden, beseligenden Gottesgemeinschaft. Die Verbindung des Christen mit Christus, welche der Weg zur Gottesvereinigung ist, besagt eben nicht bloß die Verbindung mit dem Erlöser als dem Gekreuzigten, sondern auch mit Christus als dem Auferstandenen und Verherrlichten, wie denn die Mystiker gelegentlich die Vorzüge des mystischen Lebens aus den Bildzügen des auferstandenen Heilandes herauszulesen wissen.[4] Damit erklärt sich auch, um dies schon hier zu bemerken, wie der Charakter eines heiligen Ernstes und der einer heiligen Freude in der christlichen Mystik sich einigen: die christliche Mystik ist nicht bloß Advents- und Karfreitags-Mystik, sie ist auch eine Mystik von Weihnachten und Epiphanie, von Ostern und Himmelfahrt und Pfingsten.

Es soll an dieser Stelle nicht ausgeführt werden, mit welchem 18
Nachdruck die zentrale Stellung des Christusgedankens in der christlichen Mystik sich geltend macht.

Diese zentrale Stellung wird ohnehin im Fortgange unserer Untersuchung immer wieder ins Licht treten (vgl. z. B. n. 81 und n. 205 am Schlusse, sowie n. 210 am Anfange, n. 235 am Schlusse). Die romanische Mystik kann ebenso leicht ihre Zeugnisse zur Verfügung stellen wie die germanische Mystik.

---

[1] Joh. 14, 6; 10, 9; Eph. 2, 18; — Joh. 15, 1—5.

[2] Gal. 2, 17; 1. Kor. 1, 2; — 1. Kor. 1, 9.

[3] Phil. 1, 21; Gal. 2, 20; — Kol. 3, 3; Röm. 6, 11. In diesem Sinne wird auch bei den Apostolischen Vätern die Gottesmystik zur Christusmystik. Baur, Theol. Qu.-Schrift 99, 238 ff.

[4] Vgl. z. B. Nikolaus von Straßburg in der Predigt über die Emmaus-Perikope bei Pfeiffer I 304 f.; dazu unten n. 209.

Aus der byzantinischen Mystik ist vor allem Nikolaus Kabasilas zu vergleichen, sowohl in seiner Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας, als insbesondere in den tiefgehenden Λόγοι περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (Migne. P. g. 150). Dazu W. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo, 1849.

Ganz allgemein gilt, was J. Zobl, Dogmengeschichte der katholischen Kirche, 1865, 317 sagt, nachdem er auf Christi Erlösungstod als Quelle des mystischen Gnadenlebens hingewiesen: „Der mystische Lebensprozeß besteht im Leben, Leiden und Sterben und in der Auferstehung zum neuen Leben mit Jesus. Das arme Leben Jesu war das Vorbild der Mystiker in der Weltverachtung, Selbstverachtung, Gottes- und Nächstenliebe. Das Bild seines Leidens, das ihnen in der Kontemplation immerdar vor Augen schwebte, trugen sie an sich durch ihre inneren und äußeren Leiden . . . In den Tod mit ihm gingen sie ein, indem sie durch fortwährende ernste Überwindung die Reize der Sünde und der bloß natürlichen selbstischen Neigungen ertöteten, um so den alten Menschen abzulegen und zu begraben. Ihre Auferstehung mit Christus war das neue übernatürliche Leben, in dem sie in klarer Erkenntnis und reiner Liebe mit Gott vereinigt waren nach dem Vorbilde der Einheit des Sohnes mit dem Vater. So lebten nicht mehr sie, sondern Christus lebte in ihnen."

Nur zu einer schlichten Andeutung sei auf Mechtild von Magdeburg verwiesen. Sie betet also zu Christus:

Eja Herr, zieh mich auf zu dir,
Dann werde ich rein und klar;
Läßt du mich aber in mir selbst,
So bleib' ich finster immerdar.

Und Christus spricht zu ihr:

Meine Minne lehrt dich arbeiten,
Meine Geduld mahnt dich zu schweigen,
Mein Kummer heißt dich Armut leiden,
Meine Schmach heißt dich vertragen.[1]

Oder man erinnere sich der herrlichen geistlichen Poesie, die in ungereimter Sprache das zweite Buch der „Nachfolge Christi"

[1] Bei K. J. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250 bis 1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen, 1861, 257 und 253 f. Ich möchte noch hervorheben die Verbindung der Tagzeiten mit den Hauptmomenten des Leidens und Sterbens Christi. Greith 329 f. Eine „innige Verbindung des Gottanhangens und der Christus- und Passionsmystik" besteht bei dem Benediktiner-Mystiker Johann von Kastl, welchem nach M. Grabmann, Benedikt. Monatsschrift 2, 1920, 201, vgl. Theol. Qu.-Schrift 101 (1920) 186—235, das bisher Albert d. G. zugeschriebene Büchlein De adhaerendo Deo neben anderen überaus wertvollen mystischen Schriften angehört.

eröffnet. In herzlichem Zuspruch wendet sich der innige Autor an den Leser: „O gewiß, gerne wird Christus zu dir kommen und seine Tröstungen mitbringen in dein Herz, wenn du ihm allda ein würdiges Zelt bereitest." „Wo ein innerer Mensch ist, da wohnt Christus gerne; mit ihm hält er freundliche Zwiesprache, ihm schenkt er lieblichen Trost und die Fülle des Friedens, mit ihm geht er so vertraulich um, daß sich Himmel und Erde nicht genug darüber wundern können!" [1]

Und wie leicht ist Christus zu finden! „Kannst du deinen Geist nicht erheben zu hohen, himmlischen Betrachtungen, so suche deine Ruhestätte in dem Leiden Christi und wohne gern in seinen heiligen Wunden!" [2]

Mit gleichem Nachdruck heißt es in der „Deutschen Theologie" [3]: „Wer Christi Leben weiß oder erkennt, der weiß und erkennt auch Christum." „Wo Christi Leben ist, da ist auch Christus, und wo sein Leben nicht ist, da ist auch Christus nicht. Und wo Christi Leben ist oder wäre, da würde gesprochen, wie St. Paulus spricht: ‚Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir.' Und das ist das edelste, beste Leben. Denn wo dies Leben ist, da ist und lebt Gott selber und alles Gut."

In schlichter, herzlicher Weise singt wieder Nakatenus in dem ehemals überaus verbreiteten „Palmgärtlein" ein „Klagelied der betrübten Seel, darin sie von Jesu tröstliche Antwort erhaltet".

Die Seel:

„O Traurigkeit des Hertzen,
O Pein, o Ängsten schwär!
Die innerlichen Schmerzen
Sich hauffen mehr und mehr.
Ach nicht, o liebster Jesu,
Verlaß mich armes Kind!
O Jesu, liebster Jesu,
Ach komm zu Hülff geschwind!"

Jesus:

„Mein Kind, nicht wollest zagen,
Nicht weit bin ich von dir,

---

[1] Thomas von Kempen, Nachfolge Christi II 1, 1.

[2] Ebenda, n. 4.

[3] Deutsche Theologie Kap. 45, Pfeiffers Ausgabe, [2] 1855, 191; Ausgabe von W. Uhl (Liezmann, Kleine Texte 96), 1912, 53.

Dein hertzlich Leydt und Klagen
Geht tieff zu Hertzen mir.
Ein kleine Weil nur streite
In diesem deinem Leydt,
Die Cron ich dir bereite
In meiner Herrlichkeit."

19 Je genauer man die Stellung des Christusgedankens im mystischen Leben prüfen will, um so schärfer wird sich die Abgrenzung gegenüber dem Mystizismus ergeben, und zwar nach sehr verschiedenen Seiten hin. So ist mit der Christusmystik unverträglich die Indifferenz gegen das historische Christentum mit seinem Glaubensgut und seiner Gnadenordnung. Man hat freilich oft die gegenteilige Behauptung aufgestellt und gesagt: „Der Hinweis auf die Person Christi kann für die Mystik immer nur insofern von Bedeutung sein, als Christus selbst in dem religiösen Verhältnis steht. Die Erlebnisse und Erfahrungen, welche er in seinem Verhältnisse zu Gott durchgemacht hat, gewinnen insofern auch für die übrigen Menschen eine Bedeutung, als jene Erlebnisse und Erfahrungen von typischer Art sind. Infolgedessen kommt Christus für die Mystik immer nur entweder als Lehrer und Vorbild des vollendeten Lebens in Betracht oder aber als allegorische Figur, die in anschaulicher Weise den normalen Verlauf des religiösen Lebens abbildet." So Karl Stange,[1] von der Voraussetzung aus, es sei „bekanntlich für die Mystik einer der am meisten charakteristischen Züge, daß sie das religiöse Leben ausschließlich in dem Verhältnis der einzelnen Seele zu Gott sich erschöpfen läßt". Aber diese Voraussetzung hat nur für denjenigen Geltung, der den Namen Mystik im vorhinein auf eine bestimmte, in der angeführten Weise charakterisierte mystizistische Richtung eingeschränkt hat. Dann mag freilich die Behauptung aufgestellt werden: „Der Glaube an Christus ist für die Mystik nicht die Frömmigkeit selbst, sondern nur ein Mittel und Weg zur eigentlichen Frömmigkeit, während die Frömmigkeit selbst immer nur in dem unmittelbaren Einswerden der Seele mit der Gottheit besteht". Ich verweise demgegenüber vorerst[2] an alle die Stellen, in welchen die Mystiker auf das Ungenügende unserer Verdienste und auf den vollgültigen, vollwirkenden Reichtum der

[1] Neue kirchl. Zeitschrift 17 (1906) 661 f.
[2] Vgl. z. B. unten n. 60.

Verdienste Christi hinweisen. So betet Nikolaus von Straßburg zu seinem Heilande: „O mein Herr Jesus Christus, des lebendigen Gottes Sohn! Ich bekenne meine vielen und schweren Sünden, mit denen ich dich, meinen lieben Herrn, so sehr erzürnet habe. Ich bekenne auch, wie gering meine Buße ist gegenüber der Größe meiner Schuld. Auch bekenne ich die Hochgültigkeit deines würdigen Verdienens. Und ich bitte dich: lasse mir aus dem unmäßigen Schatze deines Verdienstes zufließen zu meiner kleinen Buße, auf daß sie kraft deines Verdienens kräftig werde, abzulegen und gutzumachen all das Böse, das ich je getan."

Bei Pfeiffer I, 288 vgl. 284. Wer „nur zwei Schritte weit gehen will", kommt zum würdigen Verdienen Jesu Christi, das „noch immen ebenso frisch grünet, als da er am Kreuze hing". Ebenda 287.

Gewiß mahnt niemand deutlicher und eindringlicher, daß wir in Christus unseren „Weg" haben, als Tauler. Wer zu Gott kommen will, muß hindurchgehen „durch das hochwürdige Leben und Leiden unsers Herrn Jesu Christi". Christus ist „der Weg, durch den man gehen soll. Und er ist die Wahrheit, die in diesem Wege leuchten soll. Und er ist das Leben, zu dem man kommen soll" (vgl. Joh. 14, 6). So in der Predigt über Luk. 5, 27 f., bei Vetter S. 258. In einer Himmelfahrtspredigt aber spricht Tauler den Gedanken aus: „Möchten auch alle Lehrer tot sein und alle Bücher verbrannt, so fänden wir doch an Christi heiligem Leben immer Lehre genug." Vetter, n. 20 S. 81.

Es würde aber eine völlige Verkennung des großen Mystikers sein, wenn man von ihm sagen wollte, daß ihm Christus nur „Weg", „nicht Bedingung des Heiles" sei, oder daß ihm das Historische und das Dogmatische an Christus nur „erweckende" Bedeutung habe. An der erstzitierten Stelle ist unmittelbar beigefügt: „Er ist die Türe, und wer bei einer anderen eingeht, ist ein Mörder" (vgl. Joh. 10, 7 ff.). Dazu verweise ich auf eine Stelle in der Predigt zu Luk. 10, 23. Dort heißt es: „Liebes Kind, ich will dich lehren: du sollst also deinen Gott ansehen" (es ist die Rede vom leidenden Christus!) „nicht als einen bloßen Menschen, sondern als den allergrößten, den gewaltigen, ewigen Gott, der Himmelreich und Erdreich mit einem Worte gemacht hat und zunichte machen kann . . . und der also zunichte werden wollte für seine arme Kreatur!" Bei Vetter 199; siehe ferner 34, 207, 304. Ganz besonders erinnere ich in diesem Zusammenhang an Taulers eucharistische Predigten (vgl. n. 177). Dazu vgl. noch das dritte Kapitel dieses ersten Buches unserer Einführung.

Wenn man betont, daß bei Meister Eckhart die Logosidee weit mehr hervortritt als der geschichtliche Christus, so ist dies richtig. Dennoch kann man nicht ganz zustimmen, wenn A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V 1, 1911, 279, erklärt, daß nach der Überzeugung Eckharts „der Person Jesu Christi bei der Verwirklichung der Gottesgemeinschaft keine

notwendige Stelle zukommt", und wenn er weiter bemerkt (279 [1]), in den lateinischen Schriften werde Christus und sein Werk kaum erwähnt. Es lassen sich doch in den von H. Denifle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters II (1886), veröffentlichten Texten einschlägige Stellen nennen, wie z. B. p. 580, 3. 20—23, vgl. 547, 12—15; 578, 12; auch 576, 15; dazu aus den deutschen Predigten neben 219, 7 ff. noch 566, 19—21.

Was Seuse betrifft, so genügt der Hinweis auf das „Büchlein der ewigen Weisheit".

Eine Reihe von einzelnen Belegen für die Lebendigkeit des Christusgedankens in den mystischen Kreisen bietet K. Bihlmeyer, Mystisches Leben in dem Dominikanerkloster Weiler bei Eßlingen, Württemb. Vierteljahrsh. für Landesgesch., N. F. XXV (1916), 71; derselbe, Kleine Beiträge zur Geschichte der deutschen Mystik, Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht dargebracht, 1917, 49.

Zum Ganzen vgl. meine Arbeit: Christus in der deutschen Mystik, Akademische Festrede, Würzburg 1918; dazu noch K. Müller, Kirchengeschichte II 2, 1917, 115 f.: „Alle mystische Vereinigung mit Gott war nach der kirchlichen Anschauung des Mittelalters nur möglich auf Grund des geschichtlichen Werkes Christi und im Zusammenhang mit der von ihm gestifteten Heilsanstalt . . . So bei Bernhard und Hugo, Tauler und Suso, Eckehart und in der deutschen Theologie." (Ich verdanke auch diesen Hinweis K. Bihlmeyer).

Auch G. Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, 1908, 165—185 vgl. 196 ff. hat dem Christusgedanken in der Mystik Beachtung geschenkt. Wertvolle Aufschlüsse über den Christusgedanken, die Christusliebe, die Christusverehrung im Bereiche der Mystiker gibt E. Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen I u. II, 1919 und Deutsche Herz-Jesu-Gebete, 1921.

Zum Vergleiche möge eine Schauung der vorhin genannten Mechtild von Magdeburg Erwähnung finden. Die Seherin erzählt zuerst, wie die göttliche Gnade sie ergriffen habe, während sie in stiller Nacht für die ungetreue Christenheit betete:

So gedachte ich in jener Nacht der heiligen Dreifaltigkeit,
Im süßen Flusse meiner Seele ohne Arbeit
Sah ich in der Höhe der ganzen Gottheit
Ungesucht die Seele unsers Herrn Jesu Christ,
Der, ewig Gott, für uns Mensch geworden ist.

In „großer Eingezogenheit, wie man zu Hofe pflegt zu tun", begehrt sie, mit der Seele unseres Herrn zu sprechen und eine Frage an sie zu stellen. So redet sie denn die Seele Jesu an:

Gebenedeit seist du, viel liebe!
Was Wunder wirkest du in jenem Spiegel,
Worin sich alle Seligen so wunderbar beschauen?
Du hast wohl süße Arbeit in wonniglicher Unruhe?

Und die Antwort lautet:

Das ist meine Würdigkeit und Zier,
Die Gottheit ist meine Krone,
Die Menschheit hab' ich zum Lohne,
Der Heilige Geist hat mich umfangen
Und mein Wesen so wonniglich durchgangen,
Daß mir keine Kreatur mag gleichen,
Noch mich in meiner Höhe je erreichen.
Ich aber trag' ohn' Unterlaß aus dieser Zeit
Alle Sündem vor die heilige Dreifaltigkeit,
Zur Sühne der Menschen zu jeder Stund',
Daß Gott sie entreiße dem ewigen Abgrund.[1]

Vorzüglich aber sind es noch zwei weitere Charakteristika, 20
die durch den Christusgedanken in der Mystik zur Geltung gebracht werden. Zunächst ist es das kindliche Verhältnis, in welchem sich der christliche Mystiker zu Gott weiß. Die Gottvereinigung, nach welcher der Mystiker strebt, bleibt dadurch fern von jedem Verwischen des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch: die Gottvereinigung wird ja ermöglicht durch die übernatürliche Eingliederung in Christus, vermöge deren wir in einem neuen, volleren Sinne in die Gotteskindschaft eintreten und die Kindesgesinnungen gläubigen Vertrauens und innig-zarter Liebe dem himmlischen Vater entgegenbringen. Damit ist aber ein Zweites mitgegeben. Wenn die durch Christus vermittelte Gotteskindschaft als Grundlage und Grundverhältnis des mystischen Lebens sich erweist, und wenn anderseits die übernatürliche Gotteskindschaft jedem zuteil wird, der in der heiligen Taufe in Christus zum ewigen Leben wiedergeboren wird, so ist folgerichtig die schon früher gemachte Behauptung erwiesen, daß jede Form von Separatismus, von religiösem Aristokratismus in Widerspruch steht mit dem Geiste der christlichen Mystik.

§ 5. Mystisches Leben im weiteren und engeren Sinne.

Wird also am Ende gar das christliche Leben selbst mit dem 21
mystischen Leben zusammenfallen? Werden etwa die Erfahrungen religiöser Erhebung, wie sie weder den einzelnen Gläubigen noch den christlichen Gemeinden fremd sind, auf eine Stufe zu stellen

[1] Bei Greith 269 ff.

sein mit jenen teilweise so eigengearteten Innenbildern aus den Blütestätten der christlichen Mystik?

Solche Bilder werden uns z. B. vom Kloster Unterlinden bei Kolmar im Elsaß berichtet. Dort hatten sich im Jahre 1232 Dominikanerinnen niedergelassen, um Tugend und Beschaulichkeit neben Kunst und Wissenschaft zu pflegen. Unter der trefflichen Leitung Bruder Reinherrs, der dreiundvierzig Jahre lang sie führte, blühten im Schatten dieses Klosters eine stattliche Reihe edler Frauen, die nachmals von Katharina von Gebweiler († gegen 1340), Schwester und später Priorin des Klosters, in ihrer Chronik näher geschildert wurden.

Siehe die Wiedergabe der Chronik durch Thanner bei Pez, Biblioth. ascetica, B. VIII, und die deutsche Übertragung durch L. Clarus unter dem Titel: Lebensbeschreibungen der ersten Schwestern des Klosters der Dominikanerinnen zu Unterlinden [Reliquien aus dem Mittelalter, IV. Das Kloster, 3], 1863. Einen Auszug aus Pez bot schon zuvor K. J. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, 291—293. Vgl. noch Ingold, Le Monastère des Unterlinden de Colmar au treizième siècle, I, 1896; H. Wilms, Das Beten der Mystikerinnen, dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Dießenhofen, Engeltal, Kirchberg, Oetenbach, Töß und Unterlinden [Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland, 11], 1916, mit den einschlägigen Literaturangaben; sodann des gleichen Verfassers „Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206—1916", 1920, 84 ff. und „Aus mittelalterlichen Frauenklöstern" [2 3] 1918.

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß es sich an dieser Stelle nur um ein Referat, nicht um eine kritische Würdigung der betreffenden Biographien bzw. Charakteristiken der Schwestern von Unterlinden handelt.

Da war Agnes von Ochsenstein. In zarter Jugend dem Kloster anvertraut, in steter strenger Abtötung geschult, wandelte sie auf den hohen Wegen der Beschauung und ward empfänglich für besondere reiche Gnaden. In seliger Wonne feierte sie in einer Schauung die geistige Vermählung ihrer Seele mit ihrem Gott.

Neben ihr war Gertrud von Bruck weit vorangeschritten im beschaulichen Leben, ohne die Demut und Herzenseinfalt zu verlieren. Mit Weinen flehte sie einst vor Marias Bild, daß ihr doch die jungfräuliche Mutter vom göttlichen Sohne Verzeihung aller Sünden erwirke. Da schaute sie, wie das holde Kind Jesus auf dem Schoße der Jungfrau seine zarte Hand erhob und ihr entbot und mit süßer Stimme zu ihr sprach: „Nimm meine Treue dir zum Unterpfand, daß du von mir und meiner süßen Mutter nimmer sollst geschieden sein; nimmermehr will ich gedenken deiner Sünden."

Eine *andere* Gertrud aber, Gertrud von Jungholz, pflegte mit besonderem Eifer die Werke strenger Buße. Auf ihrem Todbette sprach sie mit kindlicher Einfalt: „Gehabt euch wohl, liebe Schwestern! Ich gehe mit Freuden aus dieser Welt zu Christus meinem Bräutigam, welchem ich so viele Jahre treu gedient habe. Denn alle Tage meines Lebens habe ich meine Werke so geordnet, als ob ich an diesem Tage sterben müßte."

In hohem Ansehen ob ihrer strengen Weltabgeschiedenheit und ihrer genauen Schweigsamkeit sowie ihrer hohen Beschaulichkeit stand bei den Mitschwestern Mechtild von Deitenheim. Die Schwestern glaubten zu wissen, daß Mechtild, vertieft in Gott, gar manchmal frei über der Erde schwebte, indem das Gesetz der Schwere aufgehoben sei durch die höhere Kraft des mit der Seele auch den Leib ergreifenden Innenlebens.

Dagegen fand Schwester Adelheid Epfig vielen Ruhm, weil sie neben der treuen Pflege ihrer frommen Übungen zugleich gute Bücher für die Schwestern zu schreiben sich mühte.

Anna von Wineck wiederum verehrte mit besonderer Andacht die lieben Heiligen Gottes. „Sie glich einer Biene, welche von einer Blume zur anderen eilt, um guten Honig zu gewinnen"; so suchte sie bei den Heiligen Gottes nach den einzelnen Tugenden, die sie etwa von den einzelnen erlernen könnte.

Emsigen Bienen glichen sie alle, diese lauteren Seelen in Gottes Garten; ihr Suchen galt der Süßigkeit, aber auch der Kraft der heiligen Liebe, des himmlischen Lebens, und die Blüte, auf der sie vor allem diesen Honig des Heiles suchten, war die Blume der Blumen — Christus Jesus.

Wer will nun leugnen, daß von den gläubigen Christen, ganz 22
unabhängig vom äußeren Stande, und daß gerade auch von den gewöhnlichen Christen im weltlichen Berufe Millionen und Millionen gnadenvoller Erleuchtungen, rührender Bewegungen, heilsamer Erschütterungen erlebt werden?[1] Auch das Kind, das schlichte, fromme Kind weiß mit dem lieben Gott, mit dem lieben Heiland zu reden und versteht, was der Herr zu ihm spricht, und so auch der biedere Mann aus dem Volke, der seines Glaubens froh, seiner Hoffnung gewiß geworden, in Liebe sich eins weiß mit seinem Gott, nicht minder wie der Priester, der in ernster Hirtentreue mit dem einen Auge auf die Erde hinblickt mit ihrer Sorge und Mühe und mit ihrer Schuld und mit dem anderen Auge auf den Himmel schaut mit seinen Erbarmungen und Tröstungen, die in mildwarmen Strahlen herabscheinen. Und wie rein und reich und süß klingen die Saiten des tiefsten Seelenlebens in der gottesdienstlichen Feierversammlung! Und wie stark, wie lange klingen sie nach, selbst unter dem Stimmengewirr der Erdenaufgaben, diese Klänge erleuchteter Gläubigkeit und starker Zuversicht, diese Klänge lebendiger Sehnsucht nach dem Urgrund und dem Endziel, welchem die Seele gerade deshalb mit um so größerer Kraft zustrebt, weil sie durch die weihevollen Andachtsstunden des Abstandes sich bewußt geworden, der sie noch trennt vom ewigen Feierdienste des Lebens der Vollendung![2]

[1] Vgl. unten n. 136. [2] Vgl. n. 41 ff., sowie n. 210, zum Schlusse.

23 Diese Seelenerfahrungen gehören in der Tat zu der gemeinsamen Grundlage des mystischen Lebens, mag dies nun im strengeren oder im weiteren Sinne des Wortes genommen werden. Man hat A. Weiß recht gegeben, welcher sagt:[1] „Es soll der Mensch so hoch zum übernatürlichen Leben sich erheben, d. h. es sollen die Anforderungen des übernatürlichen Lebens so weit an ihm verwirklicht werden, als es die Schwäche seiner Natur erlaubt. Das ist offenbar das Höchste und Letzte, was eine gesunde Mystik anstreben kann, aber auch anstreben muß. Denn es ist nichts anderes, als was in der Taufe durch die Gnade Gottes bereits begonnen und vom Menschen versprochen wurde."[2] Jedoch besteht eine große Mannigfaltigkeit in den Weisen, in welchen dieses Streben die einzelnen Menschen nach den verschiedenen Seelenkräften in Anspruch nimmt, und in den Stufen, welche von den einzelnen Seelen bei diesem Aufstreben erreicht werden. Nicht minder mannigfaltig sind die Weisen und Grade, in welchen die göttlichen Gnadengaben sich mitteilen, zuweilen in einer ganz außerordentlich reichen Fülle. Aber auch die höchsten mystischen Gnaden stehen nicht völlig beziehungslos neben der gewöhnlichen Gnadenordnung. Die Tatsachen des mystischen Lebens, seien es die äußeren oder die inneren Tatsachen, gleichen durchaus nicht erratischen Blöcken, die sich wie nach Willkür, ohne Rücksicht auf die Gesetze des natürlichen und übernatürlichen Lebens da und dorthin verlieren konnten, gleichwie anderseits durch die Gesetzmäßigkeit der natürlichen und übernatürlichen Ordnung in keiner Weise ausgeschlossen ist, daß Gott in einzelnen Seelen auf eine ganz außerordentliche Weise und in einem ganz außerordentlichen Grade seine Gnadengaben wirken läßt.

Der erste, welcher über christliche Mystik geschrieben hat — es ist niemand anders als der Weltapostel, der aus den Erfahrungen des eigenen Herzens und aus dem Herzen der christlichen Gemeinde heraus zu sprechen wußte —, der hl. Paulus betont die gegenseitige Beziehung der Charismen und ihr Verhältnis zur allgemeinen Gnadenordnung und zum all-

---

[1] Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Kultur, V, 1889, 578 f.

[2] Vgl. M. J. Rousset, La doctrine spirituelle d'après la tradition catholique et l'esprit des saints, 1906; Revue Augustinienne 1906, 524—562; Annales de phil. chrét., IV. S., II, 1906, 449 ff., 620 ff.; III 140 ff. (L. Le Leu); Lit. Rundschau, 1907, 364 f.

gemeinen christlichen Leben. Siehe 1. Kor. 12, 4—6, vgl. das ganze Kapitel und besonders den Schlußvers in Verbindung mit dem folgenden, dem 13. Kapitel (siehe unten n. 220).

Schön wird das Verbindende zwischen dem mystischen Leben und dem christlichen Leben als solchem und das Übergreifende des ersteren betont von E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters III, 1903, 129 ff., mit besonderer Beziehung auf die Mystik der von ihm zu schildernden Epoche. „Die erste Grundlage für jede übernatürliche Einigung mit Gott ist die heiligmachende Gnade." „Je größer das Maß der heiligmachenden Gnade ist, desto enger ist auch das Band der Einigung mit Gott, desto stärker sind gewöhnlich die wirkenden Gnaden, die Erleuchtungen des Verstandes und die Anregungen des Willens. Durch treue Mitwirkung mit diesen Gnaden, namentlich durch heldenmütigen Opfersinn im Leiden kann es geschehen, daß Gott die Liebe seines Geschöpfes mit außerordentlicher Gunst lohnt und ihm durch innere Erfahrungen zeigt, wie süß der Herr ist (Ps. 33, 9)." „Die Vorgänge dieses geheimnisvollen Liebesbundes zwischen Gott und der Seele" bilden die christliche Mystik, die so alt ist wie die Kirche selbst! Und im weiteren Verlaufe der Darstellung: „Der Fluch der Sünde scheint von ihnen (von den mystischen Seelen) gewichen. Die Finsternis, welche auf gewöhnlichen Menschenkindern lagert, scheint verscheucht. Sie sind erfüllt von den Gaben des Geistes in der Höhe, der ihre Kräfte weit über das natürliche Maß steigert. Ihre reinen Seelen werden ein Spiegel der heiligsten Gottheit. Eine neue Welt, der ganze Himmel steigt in diese von allen irdischen Banden freien Herzen hernieder." „Sie schwelgen in Erkenntnissen", die das menschliche Wissen weit überragen, „sie jubeln in einer Liebe, die dem Alltagsmenschen unverstanden bleiben muß".

Es gibt sonach Verbindungslinien zwischen dem mystischen Leben im engeren Sinne und dem mystischen Leben im weiteren Sinne.

Eine solche Unterscheidung aber zwischen einer engeren 24
und weiteren Fassung wird schwerlich Widerspruch finden, wenn man nicht unnützen Wortstreit pflegen will. Nun ist freilich neuerdings geschrieben worden, „es hieße Verwirrung stiften, wolle man von der Nachfolge Christi behaupten, das sei ein mystisches Buch". „Das ist es keineswegs; es ist ein durch und durch aszetisches Werk."[1] Aber könnte wirklich jemand, der eine Geschichte der Mystik zu schreiben unternimmt, an der Imitatio Christi vorübergehen? Oder an den „Geistlichen Übungen" des hl. Ignatius von

[1] A. Poulain, Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik, deutsche Ausgabe I, 9; übrigens klingt die Stelle in dem von mir benützten französischen Original, Les grâces d'oraison [5] 1906, p. 5, etwas anders (c'est surtout un ouvrage ascétique, also „vor allem", vorherrschend).

Loyola? Ich nenne sodann das vielverbreitete Büchlein Denifles: „Das geistliche Leben. Eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts".[1] Denifle will in dem Büchlein nicht das ganze System der deutschen Mystiker geben, insbesondere nicht ihre spekulativen Grundlehren. Die Blütenlese will einfach „das geistliche bzw. aszetische Leben" nach den Lehren jener Mystiker zusammenhängend darstellen und damit Gelegenheit geben, die praktischen „Grundlehren der deutschen Mystiker" kennen zu lernen und in den Geist dieser Mystiker einzudringen.[2] Es mag dienlich sein, beizufügen, daß in Seuses „Leben" erst vom 49. Kapitel an „der mystische Weg" (im engeren Sinne) behandelt wird (in Denifles Ausgabe 222—301), ohne daß jemand behaupten dürfte, die vorausgehenden 48 Kapitel fielen aus der „Mystik" überhaupt hinaus. Ähnlich lehrreich ist Seuses „Büchlein der ewigen Weisheit", sowohl nach seinem Inhalt als nach seinem schriftstellerischen Ziel. Hier führt „der ‚Diener der ewigen Weisheit' den Leser bald zum leidenden Heilande und läßt ihn die Marter desselben und die seiner Mutter betrachten, bald hält er ihm die Größe seiner Sünden und die göttlichen Strafgerichte, bald die Verkehrtheit der zeitlichen Minne, den Adel aber der göttlichen Minne vor, bald verweist er ihn auf den Himmel, bald öffnet er ihm den Schatz, der im Leiden verborgen ist".[3] Dies der erste Teil. Der folgende Teil lehrt gut zu sterben und gibt eine Anleitung, innerlich zu leben, die Sakramente gut zu empfangen, Gott recht zu loben. Es folgen noch im dritten Teil 100 „Betrachtungen und Begehrungen, wie man sie alle Tage mit Andacht sprechen soll". Dies der Inhalt. Und der Zweck? Es sollen die inneren Kerzen, die erloschen sind, wieder angezündet werden, die Kaltgewordenen erwärmt, die Lauen in Bewegung gebracht, die Andachtslosen zur Andacht aufgerufen, die Schlaf-

[1] H. J. Denifle, Das geistliche Leben (neueste Aufl. von Reginald Schultes); ich zitiere nach der 2. Aufl., 1879 (mit Rücksicht auf die Quellenbelege für die einzelnen Zitate).

[2] Vorwort p. VIII cf. XV. In der Tat ist Denifles Buch eines der besten Mittel, weiteren Kreisen die religiösen Güter der deutschen Mystik zu bieten. (Vgl. nunmehr A. Heilmann, Seelenbuch der Gottesfreunde. Perlen deutscher Mystik, 1920.)

[3] H. S. Denifle, Die deutschen Schriften des seligen Heinrich Seuse aus dem Predigerorden. Nach den ältesten Handschriften in jetziger Schriftsprache herausgegeben I, 1880, Einleitung XXI.

kranken wach und werkfreudig gemacht werden.[1] Dies ist das Büchlein, welches von Denifle als „die schönste Frucht der deutschen Mystik" betrachtet wird,[2] und zwar unter voller Zustimmung zuständiger Beurteiler.[3]

Damit ist die Berechtigung gegeben, daß auch in dieser „Einführung" das mystische Leben im weiteren Sinne mit in Betracht gezogen wird (vgl. noch E. Krebs, Meister Dietrich [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters V, 5, 6] 1906, 134 mit Anm. 2).[4]

Abzulehnen ist dagegen jene weiteste Fassung, welcher A. Waibel, Mystik, 1834, 6 ff. zuneigt, indem er mit der „ordentlichen Mystik" ohne weiteres das geistliche Leben des Christen zusammenfallen läßt: „Jeder Katholik muß notwendigerweise Mystiker sein, weil er Mystisches glauben muß", nämlich die geheimnisvollen von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Und wie unser Verstand „Glaubensmystik" haben muß, so muß auch „unser Wille die Mystik jener Liebe haben, durch die der Glaube wirkt, und unser ganzes Leben soll eine getreue Darstellung der in unserem Innern lebenden Mystik sein". „Diese subjektive Mystik im Verstand, im Willen und im Leben möchte ich ordentliche Mystik nennen" — gegenüber der „außerordentlichen Mystik", welche sich mit jenen „außerordentlichen übernatürlichen Gnaden und deren Wirkungen" beschäftigt, die „mit der christlichen Heiligkeit, auch selbst mit der heldenmütigsten christlichen Heiligkeit nicht so notwendig verbunden sind, daß diese ohne dieselben nicht könnte bestehen." Von diesem letzteren Punkte wird nachher die Rede sein. Was aber die „ordentliche" Mystik betrifft, so hat die Bezeichnung nur dann einen Wert und ein Recht, wenn das christliche Leben unter einem besonderen Gesichtspunkt aufgefaßt wird, der speziell für die Mystik maßgebend ist; die bloße Anspielung auf das „Geheimnisvolle" reicht hierfür nicht aus. In Wahrheit kann das gesamte geistliche Leben, vor allem auch das ganze mit dem geistlichen Leben untrennbar verbundene sittlich aszetische Leben dem Gebiete der Mystik zugeteilt werden, aber eben nicht insofern, als es sich etwa um Pflichterfüllung, um Tugendübung, um Selbstläuterung, um Gebetsschulung als solche handelt, sondern insoweit als das von der göttlichen Gnade getragene Streben nach der vollkommenen Gottvereinigung all dies teils voraussetzt, teils mit sich bringt.

Dieser Gesichtspunkt des Strebens nach der Vereinigung mit Gott tritt mit Bestimmtheit hervor bei Dom Sabinian Louismet (O. S. B., Buckfast), der in einer Reihe von Schriften als Ziel sich setzt, die Pflege des

---

[1] Henrici Susonis seu fratris Amandi Horologium Sapientiae (recognovit J. Strange). Coloniae, 1861, p. 9.

[2] In der angeführten Einleitung zu Suso.

[3] Karl Bihlmeyer, Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, 1907, 104.

[4] Dazu nunmehr E. Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik, 1921.

mystischen Lebens zu fördern[1]; dies mystische Leben ist nach ihm die Hingabe an Gott, an Gott ganz allein, — ernste, beharrliche Hingabe, so daß das treue Suchen Gottes und die beglückende Einigung mit Gott der große Inhalt des Lebens wird.

Mystical life is that: actually and perseveringly adhering or clinging to God: turning to him constantly, assiduously; finding delight in him, making this the on supreme and sole busines on earth, the unum necessarium. The Mystical Life², 1918, 2 vgl. 1, 3, 124; Mysticism true and false, 1919, 16—22; dazu Divine contemplation for all (the simple art of communing with God), 1920, 1 ff.

In gleichem Zusammenhange sind zu nennen die bekannten und verbreiteten Arbeiten von Emil Dimmler, vor allem: Sabbatruhe, 1917, Beschauung der Seele, 1918, Mystik (Gedanken über eine Frage der Zeit), 1919, Wandel im Licht, 1920.

Wird in solchen Schriften in einem weiteren Sinne vom „mystischen Leben" gesprochen, so ist dieses, um Waibels Fehler zu vermeiden, nicht bloß von der „außerordentlichen Mystik" zu unterscheiden, sondern auch vom mystischen Leben im engeren Sinne des Wortes.

Unter dem mystischen Leben im weiteren Sinne verstehen wir also das geistliche Leben in seinem Entwicklungsgange und in seiner Vollendungsstufe, insofern es aufgefaßt wird unter dem Gesichtspunkte des von der göttlichen Gnade getragenen, Geist, Wille und Gemüt erfassenden, erfolgreichen Strebens nach der vollkommenen Vereinigung mit Gott.

Damit scheint der Weg gebahnt zu sein, um den Begriff des mystischen Lebens im strengeren Sinne festzustellen. Allerdings bestand und besteht hier keine allgemeine Übereinstimmung.

So spricht z. B. Greith, Vorwort III, von „jenen verborgenen Erkenntnissen, Tugenden, Offenbarungen, welche besondere, von Christus begnadigte Seelen in ihrem geheimnisvollen Verkehr mit Gott aus der übersinnlichen Welt schöpften und an die diesseitige vermittelten". So meint es auch Görres, wenn er im Prodromus galeatus, Mystik I 1 spricht von einem „Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höheren Lichtes" und einem „Wirken und Tun unter Vermittlung einer höheren Freiheit".

Wird das mystische Leben in dieser Weise gefaßt, dann ist es in einem engsten Sinne genommen und beschränkt auf jene „außerordentlichen Einwirkungen Gottes auf einzelne auserlesene Menschenseelen, durch welche er diese zu höherer geheimnisvoller Erleuchtung und Liebeseinigung mit sich emporhebt", J. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernard, 1906, 269. Man könnte beifügen, daß eine solche Auserwählung der Regel nach in Zusammenhang steht mit

[1] Chr. Schmid O. S. B. besorgt die deutsche Ausgabe; bis jetzt liegen vor: Die mystische Gotteserkenntnis und: Das mystische Leben, 1920 (Missionsverlag St. Ottilien).

einer ganz besonderen Berufung im Reiche Gottes, sei es in der Form des apostolischen Wirkens oder in der Form des betenden Apostolates oder des sühnenden Leidens. Übrigens kann sich Ries auf Denifle berufen, der, Geistliches Leben[2], Vorwort VIII, im letzten Abschnitt der Vita Seuses den „mystischen Weg" dargestellt findet, welcher „etwas Außerordentliches ist und von der freien Güte Gottes abhängt".

Es ist nicht zu bestreiten, daß das mystische Leben in dieser engsten Fassung als Gegenstand literarischer Darstellung genommen werden kann, und daß hierbei, wenn ein umsichtiger Theologe an die Arbeit geht, die Gefahren sich vermeiden lassen, auf welche zum Schlusse dieses Paragraphen wird hingewiesen werden. Aber sicher würde eine solche Darstellung eine beschränktere Zielsetzung haben als beispielsweise der Karmelit Philipp von der allerheiligsten Dreifaltigkeit in seiner schon erwähnten Summa theologiae mysticae (1656) oder der Dominikaner Thomas von Vallgornera in seiner Mystica theologia divi Thomae (1662) oder irgendein Schriftsteller, welcher die byzantinische oder die deutsche Mystik zu bearbeiten unternimmt.

Eine andere, weniger beschränkte Fassung vertritt A. Saudreau, Das gottgeeinte beschauliche Leben und die dazu führenden Mittel nach den großen Geisteslehrern (La vie d'union . . .), Deutsche Ausg., 1908, 14 f.: ihm ist das mystische Leben ein „Zustand, in welchem die Seele, durch lebhafte Erleuchtungen über die göttlichen Vollkommenheiten tiefer belehrt, durch gar vollkommene Liebesakte mit ihrem Gott sich einigt", und zwar so, daß diese höheren Betätigungen der Erkenntnis und der Liebe zustandekommen auf Grund der Gaben des Hl. Geistes. Man sieht hier sofort den Zusammenhang der Begriffsbestimmung mit der Würdigung und Fassung der Beschauung. Ähnlich J. E. Pruner, der im Kirchenlexikon 8, 2102 spricht von der „vollkommenen Einigung der Seele mit Gott der absoluten Wahrheit und dem unendlichen Gute, insoweit sie nach Verstand und Willen zufolge göttlicher Offenbarung mittels der übernatürlichen Gnadenwirkungen des Hl. Geistes im gegenwärtigen Leben erreichbar ist".

Ich selbst möchte, um das Verbindende und Unterscheidende 26
des mystischen Lebens im engeren und weiteren Sinne zum Ausdruck zu bringen und um die Aufgabe anzudeuten, die ich mir in diesem Werke gestellt habe, folgender Fassung den Vorzug geben:

Unter dem mystischen Leben im *engeren* Sinne ist zu verstehen der Vollendungsstand der Gotteinigung, soweit er im Diesseits erreichbar ist, oder genauer:

Die diesseitige Vollendung der Einigung der Seele mit Gott, wurzelnd in der besonderen Gnade Gottes, betätigt im Gebete der Beschauung, bewährt in der Heiligkeit des Lebens, begleitet, so oft und soweit es Gott gefällt, von außerordentlichen inneren und äußeren Gaben.

Ob diese Fassung berechtigt ist, läßt sich wohl besser im Verlaufe der ganzen Arbeit[1] beurteilen als an dieser Stelle, die nur eine einstweilige Orientierung versuchen kann. Folgende acht Bemerkungen aber scheinen mir dem Verständnisse förderlich zu sein, wenn sie nicht einzeln, sondern zusammen beachtet werden.

1. Wenn wir das mystische Leben als „Vollendungsstand" bezeichnen, ist dies im relativen Sinne zu verstehen. Die Bergpredigt hat gerade dort, wo sie zu den Wegen der Vollkommenheit aufruft, durch die einzelnen Seligpreisungen deutlich erkennen lassen, daß unsere eigentliche Vollendung jenseits des Erdenlebens liegt. Und die Väter und Theologen nehmen die Jünger des mystischen Lebens von diesem Gesetze nicht aus. Aber sie unterscheiden eine „Vollendung des Vaterlandes" und eine „Vollendung des Weges (zum Vaterlande)"; ist auch die letztere nicht eine Vollendung in abgeschlossener Weise, so ist sie es doch anfangsweise.

Siehe Thomas v. A., S. Th. I II 69, 2. Hier wird unterschieden perfectio viae und p. patriae; erstere ist aliqua inchoatio, sicut est in viris perfectis.

2. Darin aber kommen folgerichtig Diesseits und Jenseits überein, daß die eigentliche Vollendung des Menschen nur in seiner Hingabe an Gott und in seiner Aufnahme durch Gott und zu Gott, in seiner Einigung mit Gott beruhen kann. Jede diesseitige Vollendung ist an dieser Norm zu bemessen.

Die Stufenreihe der anfangenden Menschen, der Voranschreitenden, der Vollkommenen durchgehend, findet der hl. Thomas, daß (unbeschadet der gemeinsamen Beziehungspunkte) die einzelnen Stufen ihre charakteristischen Züge haben. Der dritten Stufe eignet nun das Bestreben: ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhaereat et eo fruatur (cf. Phil. 1, 13), S. Th. II II 24, 9 i. c. und ad 3.

3. Die Gotteinigung, welche hier in Frage ist, gehört, wie sich leicht ergibt, der übernatürlichen Ordnung an. Weil „die Vollendung des Vaterlandes" in der Schauung Gottes kraft des übernatürlichen Glorienlichtes besteht, muß jede wahre Vorstufe (inchoatio) zu ihr gleichfalls übernatürlichen Charakter haben, also in der über die Natur erhebenden Gnade ihr Prinzip besitzen (vgl. übrigens § 4 im Anfange). Diese Einwurzelung in der Gnade wird denn auch stets vorausgesetzt, wenn wir vom echten mystischen Leben sprechen, mögen wir nun das Wort im

[1] Vgl. besonders § 21 ff.

engeren oder im weiteren Sinne nehmen. Im ersteren Falle aber heben wir das Gnadenprinzip besonders hervor. Nicht als ob Gott hier eine spezifisch andere Gnade mitteilte, sondern weil er die Gnade der Seele in einem um so höheren Grade verleiht, je höher die Stufe ist, auf welcher die Seele die Gotteinigung erfahren und aktuieren soll.

Wir werden immer wieder Gelegenheit haben, hervorzuheben,[1] daß die besondere freie göttliche Gnade das Prinzip des mystischen Lebens ist, und dürfen schon hier beifügen, daß speziell in Betracht kommen die Gaben des Hl. Geistes, welche die Seele dazu disponieren, den göttlichen Anregungen willig und geschickt zu folgen.[2]

Vielfach wird der Gedanke, welchen wir soeben ausgesprochen haben, näherhin so präzisiert, daß das unterscheidende Merkmal des mystischen Lebens (im engeren Sinne) in der „Passivität" zu suchen sei.

In der Encyclopédie du 19me siécle[3] XV, Artikel Mystique, ist gesagt: C'est une connaissance expérimentale que Dieu communique à l'âme dans la prière et la contemplation par les lumières extraordinaires, dont il la favorise, et par les actions et les mouvements surnaturels qu'il imprime à toutes nos facultés, dégagées en quelque sorte [!] de toute activité propre et soumises à la seule direction de l'esprit divin.

M. J. Ribet, La mystique divine, éd. nouv., 1895, I 26 sagt: La théologie mystique, au point de vue subjectif et experimental, nous semble pouvoir être défini: une attraction surnaturelle et passive de l'âme vers Dieu, provenant d'une illumination et d'un embrassement intérieurs, qui préviennent la réflexion, surpassent l'effort humain et peuvent avoir sur le corps un retentissement merveilleux et irrésistible.

Kürzer A. Poulain, Des grâces d'oraison, Traité de théologie mystique[5], 1906, 1 ss.: On appelle mystiques des acts ou ètats surnaturels, que nos efforts, notre industrie ne peuvent pas réussir à produire, et cela même faiblement, même un instant. Vgl. Deutsche Ausgabe 1, 1.

Siehe ferner E. Lamballe, La Contemplation ou Principes de Théologie Mystique[2], 1913, 11 ss. Vgl. deutsche Ausgabe, 1915, 18 ff.

Es wird später zu betonen sein, daß mit den Ausdrücken „Passivität", „passiver Glaube", „passives Gebet" ein richtiger Sinn verbunden werden kann (vgl. unten n. 136, 141 c u. 170), um so mehr, wenn man dem Worte „passiv" eine Einschränkung zur Seite gehen läßt (vgl. z. B. auch Lamballe, p. 13: une sorte d'état passif). Indessen ist zu beachten, daß Poulain, der mit so großem Erfolg den Irrtum bekämpft, daß

---

[1] So z. B. unten, n. 133, 138, 139, 166 (Suarez über die Meinung des Areopagiten); vgl. noch n. 219, 224 ff. (die außerordentlichen Gaben, die „Charismen", können zwar an eine menschliche Disposition anknüpfen, sind aber in keiner Weise eine Frucht der menschlichen Bemühungen).

[2] Thomas v. A., S. Th. I II 68, 1 i. c. und ad 3 (vgl. n. 141 b).

das Wesen der Mystik in den charismatischen Phänomenen liege, dennoch, um seine oben gegebene Definition zu erklären, sofort auf diese Phänomene rekurriert. J'aurais beau faire des actes energiques de volonté soit pour prophétiser, soit pour apercevoir Dieu, ou mon ange gardien, ou Satan; rien, absolument rien ne se produira, si Dieu n'intervient pas d'une manière spéciale... C'est là ce qu'on appelle un état mystique, p. 2 cf. 12 (Hinweis auf die Vision Bernadettes).

Der hl. Thomas selbst drückt die Einwirkung der Gaben des Hl. Geistes mit den Worten aus: mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota S. Th.. II II 52, 2 ad 1. Allein ich habe soeben auf die Stelle I II 68, 1 i. c. und ad 3 hingewiesen, wo zu dem moveri das prompte sequi als Erklärung gegeben wird (facit hominem bene sequentem suos instinctus). Mit nachdrücklicher Hervorhebung sagt Thomas: sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit l. c. 3 ad 2. Und wieder inbezug auf die göttlichen Tugenden (beachte das Zitat zu n. 4): per quas homo unitur Spiritui Sancto moventi l. c. 8, wozu II II 23, 2 eigens betont ist, daß die Bewegung durch den Hl. Geist mit nichten besage, quod humana mens sit mota tantum et nullo modo sit principium huius motus. Zum Vergleiche nenne ich nochmals II II 52, 2, wo ad 1 — und zwar unmittelbar nach den oben zuerst zitierten Worten (non ut movens, sed magis ut mota) — inbezug auf die dritte Gabe des hl. Geistes erklärt wird, daß die göttliche Einwirkung sich versteht als motio mentis consiliatae ab alio consiliante.

Der Grund meiner Zurückhaltung in dieser Frage der Terminologie ist kein anderer als jener, welcher die Kirche bewogen hat, jeder Gefahr des Quietismus zu begegnen. Es ist hierauf später einzugehen. Nur möchte ich, um Mißverständnisse abzuwehren, noch zwei Worte erfahrener Mystiker wiedergeben. Die mystischen Prinzipien des Areopagiten erklärend sagt Albert der Große: . . . dicendum quod monet relinquere intellectuales operationes connaturales nobis, et non eas quae sunt nobis ex lumine divino. Can. in myst. Theol. I, § 2, dub. 2. Und von der mystischen Transformation des Gottesfreundes sprechend, lehrt die Schrift: De adhaerendo Deo, cap. 14: ... nec cogitare nec intelligere nec amare nec memorare potest nisi Deum pariter et de Deo: creaturas autem alias et seipsum non videt nisi tantum in Deo, nec diligit nisi solum Deum nec memoratur de eis vel de se nisi in Deo.

Dazu vergleiche man einstweilen eine von den Stellen, in welchen der hl. Johann vom Kreuze von einer Art von Passivität (habiendo se como pasivamente) spricht, aber sich selbst erklärt, indem er die Seele mahnt, nur in liebebelebter, schlichter, stiller Aufmerksamkeit auf ihren Gott zu achten, wie jemand, der die Augen öffnet mit der Aufmerksamkeit der Liebe (con la advertencia amorosa, simple y sencilla, como quien abre los oyos con advertencia de amor). Lebendige Liebesflamme, Str. III, 3, 6. Bibl. de Autores Esp., 27, 1862, 233.

4. Schon an dieser Stelle ist zu sagen, daß die (relative) Vollendung der Gotteinigung, von der wir sprechen, eine Vollendung der (Glaubens-) Erkenntnis in sich schließt und ebenso eine Vollendung der Gottesliebe. Darin wissen wir

uns eins mit dem englischen Lehrer. Glaube, Hoffnung, Liebe weben nach ihm das Band, welches das Menschenherz mit seinem Gott verbindet. Auch die Gaben des Hl. Geistes sind ja auf die göttlichen Tugenden hingeordnet, verhalten sich dienend zu ihnen, beziehungsweise zur Gotteinigung, welcher die göttlichen Tugenden selber dienen.

Siehe S. Th. I II 68, 8: virtutes theologicae sunt, quibus mens humana Deo coniungitur. Dazu II II 9, 1 ad 3: omnia dona (es ist die Rede von den dona Spiritus Sancti) ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur sicut ad finem und I II 68 8: virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea.

Vgl. Johann v. Kr., Aufstieg zum Berge Karmel II, 6: Mittels der drei göttlichen Tugenden vereinigt sich die Seele mit Gott (. . . Fe, Esperanza y Caridad, mediante las cuales el alma se une con Dios segun sus potencias) und II, 24: Der Glaube vermittelt in gewissem Sinne im Diesseits die Gotteinigung, wie das Glorienlicht im Zielstande (en alguna maniera esta noticia escura, que es la Fe, sirve en esta vida para divina union, como la lumbre de gloria sirve en la otra de medio para la clara vision de Dios).

5. Was insbesondere die Betätigung der Erkenntnis im mystischen Leben betrifft, so werden wir dieselbe im nächsten Kapitel in einem eigenen Paragraphen untersuchen. Indessen ist eine gewisse Entscheidung in dieser Frage schon dadurch gegeben, daß allgemein die Beschauung in ihrer zentralen Stellung im mystischen Leben anerkannt wird. Was immer über den verschiedenen Gebrauch des Wortes (auch innerhalb der Theologie) beigebracht wird — und es ist zweifellos, daß in dem traditionellen Gebrauche des Wortes die Liebe stark mitklingt —: man muß zugestehen, daß nun einmal „Beschauung", „Kontemplation" der Beteiligung des Intellekts nicht entkleidet werden kann. Gerade die Aussagen der Mystiker, welche die Prävalenz der Liebe (vgl. n. 9) hervorheben, bieten durch ihre Ausführungen den besten Beweis für das eben Gesagte.

Auf zwei Hinweise will ich mich zunächst beschränken. Thomas v. A., S. Th. II II 180, 1 stellt fest, daß die vita contemplativa, wenn man das Wesen der Betätigung ins Auge fasse, dem Intellekt zuzuweisen sei, während sie ihr Ziel wie auch ihre Quelle in der Liebe habe (vgl. n. 122 u. 137). Ausführlich hatte zuvor Hugo von St. Viktor, De modo discendi et meditandi, c. 5 ff., die Eigenart der Kontemplation gegenüber der Meditation dargestellt: ... Meditatio itaque est vis quaedam mentis curiosa et sagax, obscura investigare et implexa solvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit, et ita quodammodo id, quod meditatio quaerit, contemplatio possidet. Vgl. noch Ries 291 ff., inbezug auf St. Bernhard.

6. Keinem der großen Mystiker der Vorzeit ist es beigefallen, den Intellekt auszuschalten. Aber dagegen verwahren sie sich, daß der Gottesfreund mit einer rein schulmäßigen Gotteserkenntnis sich begnüge, und das verlangen sie, daß seine Erkenntnis eine wirklich persönliche werde, daß sie in steter Rückbeziehung auf das eigene Innenleben sich vollziehe, vorzüglich aber, daß die Seele offen sei für die Zuflüsse von Licht und Liebe aus der Höhe. Was wir beispielsweise an Belegen für die Auffassung der Mystik als einer scientia Dei experimentalis et affectiva beibringen, ist nur ein Kommentar zu unserem Hinweis auf die Vollendung der heiligen Gottesliebe und auf das Innewerden, das innige Erfahren der Liebe, der Güte Gottes.

Der hl. Augustin sagt, De Spir. et Anima, c. 32: Contemplatio est perspicuae veritatis iucunda admiratio. (Vgl. übrigens J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II, 1900, 99.)

Der hl. Thomas II II 97, 2 ad 2 spricht unter Hinweis auf Ps. 33, 9 (und Röm. 12, 2) von einer cognitio divinae voluntatis sive bonitatis effectiva sive experimentalis, und verweist auf das Areopagitische „divina pati".

Dionysius der Kartäuser gibt im Anschluß an seinen Kommentar zu den „Areopagitika", Difficult. absolut., art. 3, die Definition: Ipsa mentis in Deum defixio, admiratio maiestatis, supensio animi in lumen immensum ac aeternale, ferventissima ac quietissima et transformativa seu absorptiva inspectio Deitatis est mystica theologia, praesertim si accipiatur pro actu (vgl. n. 53).

Vgl. noch die Definition der mystischen Kontemplation bei Benedikt XIV, De Beatificatione et Canonizatione, III, 26, 7 (ed. Rom. 1748, t. 3, p. 392; Synopsis von Azevedo, 1765, p. 214): simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione Divinorum aliorumque revelatorum, procedens a Deo speciali modo applicante intellectum ad intuendum et voluntatem ad intelligenda ea revelata et concurrente ad eos actus per dona Spiritus Sancti, intellectum et Sapientiam, cum magna illustratione intellectus et magna inflammatione voluntatis.

7. Wenn ich mich nicht täusche, habe ich in dem letzten Zitat bereits die Begründung erleichtert für meine Auffassung, daß unbeschadet der zentralen Bedeutung der Beschauung dennoch das mystische Gebiet nur dann vollständig gewürdigt wird, wenn Gebetsideal und Lebensideal zugleich Berücksichtigung finden. Auch hierfür wird der nähere Beweis alsbald folgen. Im gleichen Zusammenhang, welchem wir die soeben angeführte Stelle entnommen haben, weist Papst Benedikt XIV. darauf hin, daß, wie jegliches innere Beten eine gewisse Gotteinigung in sich

schließe, so die Beschauung eine gewisse Vollendung der Gotteinigung bedeute; diese ganze Darlegung aber bereitet der Autor vor durch die Erinnerung an die drei Stufen[1] des sittlich-religiösen Voranschreitens (Via purgativa, illuminativa, unitiva). Natürlich ist damit nicht geleugnet, daß innerhalb der Via unitiva wieder verschiedene Stufen beschritten werden, und daß die Unio mystica im engsten Sinne eben den Höhepunkt der Via unitiva darstellt.

So sagt denn auch F. Hettinger, De Theologiae speculativae ac mysticae connubio, in Dantes praesertim Trilogia, 1882, 21: Est autem mystica theologia sive sanctitatis seu sanctorum scientia in Dei ac rerum divinarum scientia experimentali collocata, qua ad perfectionem christianam contendimus, elevataque anima simplici mentis intuitu in Deo defixa ardentissimo cordis affectu cum ipso copulamur. Vgl. die zahlreichen Belege, die der gleiche Autor aus der Scholastik zusammenstellt.

Noch mag hier eine Abhandlung erwähnt sein, die mit Recht — allerdings in anderem Zusammenhange und von ganz anderem Standpunkte aus — als wesentliche Tendenzen der christlichen Mystik auch diese aufzeigt: mit dem göttlichen Willen sich vollständig vereinigen, in Gottes Erkenntnis und Liebe sich beseligen, die Gottvereinigung des Diesseits als das Unterpfand der jenseitigen Seligkeit betrachten, für die Teilnahme der Menschheit an diesen Gütern sich bemühen, im Dienste dieser Tendenzen Opfer bringen, und zwar mit beharrlicher Energie, vor allem aber sich immer mehr selbst vergessen, immer mehr sich reinigen und heiligen und so für die Vollendung der Liebe sich empfänglich machen. Leuba, Revue philosophique 54 (1902) ss., 441 ss.

8. Mit Entschiedenheit lehnen wir schließlich jede Richtung ab, die im mystischen Leben nur den Inbegriff von mehr oder minder wunderbaren Phänomenen des geistlichen Lebens sieht, wie es etwa Visionen, Stigmata sind, und die, offen oder verschleiert, die ordentlichen Wege des geistlichen Voranstrebens mißachtet und das Haschen nach dem Außerordentlichen begünstigt. Die theoretische Verwahrung gegen die Überschätzung dieser Phänomene verliert teilweise ihre Kraft, wenn denselben wenigstens scheinbar eine selbständige, primäre Bedeutung beigelegt wird. Es ist darum vorzuziehen, wenn die vollkommene Gottvereinigung schon im Begriffe als das Wesentliche der Mystik herausgestellt wird, so daß sofort die besonderen Phänomene als akzidentell, als nicht notwendig erscheinen.

[1] Zum Vergleiche nenne ich noch D. Schram, Institutiones theol. myst. 1777 (Pariser Ausg. 1845, 1847 u. a.).

Ich werde zum Beginne des dritten Buches und im Verlaufe desselben hierauf zurückkommen. Immerhin mag hier ein Auszug aus dem Briefe folgen, den eine Klosterfrau i. J. 1807 an ihre Schwester richtete: „Warum doch so bekümmert! Du bist ja auf dem rechten Wege; wenn er schon nicht so trostreich und hocherleuchtet, so ist er doch der sichere zum Heile. Die Heiligkeit oder die wahre Liebe Gottes besteht nicht in den Verzückungen oder Offenbarungen, sondern in der Ergebenheit in den göttlichen Willen und in der genauen Erfüllung seiner Pflichten, sie mögen klein oder groß sein . . . Es liegt bei den außerordentlichen Erleuchtungen viele Gefahr und Gemütsangst, weil der Böse sich in einen Engel des Lichtes verstellen kann, weil man durch allzu starke Einbildung sich selbst betrügt. Wahrlich, meine liebe Schwester, so groß der Trost bei reiner wahrer Geisteserhebung, so niederdrückend ist eine auch entschuldigte oder schadlose Täuschung . . . Meine innerlichen Erleuchtungen gehen dahin, daß ich meinem göttlichen Lehrmeister und seinem Beispiele nachfolge . . ." Nach Greith p. V. Das ist der Geist der Mystik eines hl. Franz v. Sales. (Vgl. auch oben § 4.)

§ 6. Die Mystik als Wissenschaft.

27 Mystik und mystische Theologie werden, wie sich aus der bisherigen Darstellung bereits deutlich gezeigt hat — auch abgesehen von der Verschiedenheit des Begriffsumfanges —, in verschiedenem Sinne gebraucht: subjektiv und objektiv, praktisch und spekulativ, vom Habitus und vom Akte. Es ist von Vorteil, das Wort Mystik für die Mystik als Wissenschaft zu gebrauchen und sonst vom „mystischen Leben", vom „mystischen Erkennen" usw. zu sprechen.

Die Frage nach dem Begriffe der Mystik als Wissenschaft ist naturgemäß im Anschlusse an den vorausgehenden Paragraphen zu beantworten oder vielmehr sie ist bereits mitbeantwortet.

Mystik ist die Wissenschaft vom mystischen Leben.

Wird das mystische Leben im weiteren Sinn verstanden, dann ist auch die Mystik im weiteren Sinn zu nehmen und zu bestimmen als jener Zweig der theologischen Wissenschaft, welcher die diesseitige Vereinigung der Seele mit Gott in ihren Entwicklungsstufen und in ihrem Vollendungsstand erforscht und darstellt.

Im engeren Sinne genommen ist die Mystik jene theologische Disziplin, welche den diesseitigen Vollendungsstand der Vereinigung der Seele mit Gott (in dem n. 26 dargelegten Sinne) als Gegenstand hat.

28 1. Auch dann, wenn die Mystik im weiteren Sinne ins Auge gefaßt wird, ist zuzugeben, daß ihr eine eigene Aufgabe zugewiesen werden kann gegenüber der theologischen Ethik und

Aszetik, mit welcher sie in bezug auf das Wissenschaftsgebiet in der nächsten Beziehung steht.

Theologische Ethik oder Moraltheologie, Aszetik, Mystik haben gemeinsam mit dem christlichen Leben sich zu befassen, haben gemeinsam die Hinordnung des diesseitigen Lebens auf die jenseitige Bestimmung als letztes Ziel, haben gemeinsam das höchste Gesetz des Willens Gottes, gemeinsam auch die übernatürliche Gnade als Prinzip allen übernatürlichen Lebens, und sie alle suchen auf ihrem Gebiete die Liebe Gottes als Inbegriff des christlichen Lebens (wenngleich in verschiedenem Grade) zur Geltung zu bringen. Wenn aber von der Moraltheologie die Aufgabe übernommen wird, die Hinordnung der menschlichen Handlungen auf das letzte (übernatürliche) Ziel unter dem Gesichtspunkte der pflichtmäßigen Tugendübung wissenschaftlich zu behandeln, so stellt sich die Aszetik innerhalb des gleichen Gebietes die engere Aufgabe, das Streben nach der christlichen Vollkommenheit zur Darstellung zu bringen, und zwar als Streben mit den besonderen Mitteln, welche anzuwenden sind gegenüber den besonderen Schwierigkeiten des Guten und gegenüber den besonderen Lockungen zum Bösen (positive und negative Askese, Selbstschulung und Selbstverleugnung). Es kann nun keinem Bedenken begegnen, wenn weiterhin in der Mystik das Vollkommenheitsstreben unter dem besonderen Gesichtspunkte des Strebens nach der Gottvereinigung als solcher aufgefaßt wird,[1] so daß beispielsweise das Läuterungsringen sich darstellt als eine Beseitigung der Hindernisse der Gottvereinigung und daß das Anfangsstreben auf der Tugendbahn gewürdigt wird als Betreten der Vorstufen des Heiligtums (das Heiligtum ist eben die Vereinigung mit Gott), oder daß die Gnaden Gottes wie sonst als Tugendhilfen, so hier vorzugsweise als Unterpfänder der göttlichen Huld begrüßt werden. So gehört das Gebet der Ethik, der Aszetik und der Mystik zu, und überall ist es ein Mittel zur Erreichung des letzten Zieles. Insoweit aber das Gebet als sittliche Pflicht zu erweisen ist, gehört es zum Gebiete der Moraltheologie, während z. B. die Einzelwinke über die Pflege des Gebetes für die nach Vollkommenheit Strebenden

[1] Es sei einstweilen auf David von Augsburg, De composit. III 2 n. 1 hingewiesen, vgl. Michael 135 f. Siehe zur Sache n. 84 ff.; zur theologischen Auffassung n. 209, im Anfange, sodann n. 280; auch n. 74 u. 75.

von der Aszetik gegeben werden und während die Mystik zu ihren Aufgaben auch diese zählt, die Vereinigung mit Gott durch den Wandel in Gottes Gegenwart oder die Vereinigung mit Gott auf den Höhengraden der Beschauung zu beleuchten. Ein teilweises Ineinandergreifen der Ethik, Aszetik, Mystik ist damit, wie nochmals ausdrücklich hervorgehoben sei, und wie es die tatsächliche geschichtliche Entfaltung dieser Disziplinen ergibt, nicht ausgeschlossen; ein ähnliches Verhältnis findet ja auch sonst vielfach statt im Reiche der Geisteswissenschaften wie der Naturwissenschaften.

Ich verweise noch auf A. Koch, Moraltheologie[2] 1910, 19, wo die Mystik in die Moraltheologie einbezogen wird; Mystik wird dann gefaßt als „Lehre von der idealen Tugend d. h. vom verborgenen Leben des Menschen mit Christus in Gott" (Kol. 3, 3); als solche ist die Mystik „Krone und Vollendung der Moral".

Wird dagegen die Mystik in dem oben von uns bestimmten engeren Sinne genommen, so ist ihr Gebiet, soweit es sich um die theoretische Festsetzung gegenüber der Aszetik handelt, dadurch abzugrenzen, daß dieser letzteren die Behandlung der Via purgativa und der Via illuminativa, der Mystik aber die Behandlung der Via unitiva zugewiesen wird (vgl. n. 80). Für die hier zugrunde liegende Gleichsetzung der Via unitiva und der Via mystica können wir als Zeugen keinen geringeren anführen als Papst Benedikt XIV. (vgl. oben, n. 26, 7 u. unten, § 21 ff.).

29 Ich halte aber für gut, an dieser Stelle vor allem Gewicht darauf zu legen, daß die Mystik auch dann, wenn sie in diesem engeren Sinn verstanden wird, in enger Fühlung mit der Aszetik zu behandeln sei (vgl. unten § 15 u. § 21). Poulain hat diese Fühlungnahme getadelt, und einige Jünger seiner Schule sind ihm gefolgt. Ich bin der Meinung, daß durch den letzteren Standpunkt weder der Mystik noch der Aszetik ein Dienst geleistet wird.

Für meine eigene Behandlungsweise übrigens darf ich mich berufen auf David von Augsburg, auf Ruysbroek, Tauler, Suso und ebenso auf Theresia von Jesus und Johann vom Kreuze oder auf Philipp a SS. Trin. und auf Schram, um nur diese zu nennen. Siehe übrigens die Ausführungen in § 15; vgl. auch K. Bihlmeyer, Theol. Quart.-Schr. 92 (1910) 139 (gegenüber Schleußner); Joseph a Leoniſſa, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 27 (1913) 215; J. Froberger, Pastor bonus 21, 292; L. Lercher, Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie, Zeitschr. für kath. Theol. 42 (1918) 45.

Damit steht in Zusammenhang eine andere, bisweilen allzu lebhaft erörterte Frage: Soll man sagen, daß die Akte, die in den höheren Gebetsstufen gesetzt werden, der Art nach oder daß sie nur dem Grade nach von

jenen Akten verschieden seien, die beim gewöhnlichen Gebete zustande kommen? W. Schleußner, Katholik 1909, II, 173 schreibt: „Wenn es gelänge, die Möglichkeit der besonderen mystischen Begnadigung wissenschaftlich darzulegen, d. h. irrende Einseitigkeit vermeidend zu zeigen, inwiefern und inwieweit es denkbar wäre, daß schon in diesem Leben in der mystischen Vorausnahme der visio beatifica die mögliche Vernunft von der wirkenden [die ‚wirkende Vernunft' in Annäherung an die Spekulation Dietrichs genommen] überformt würde, so wäre der Ansicht jener die Stütze entzogen, welche in den mystischen Zuständen nur eine graduelle Erhöhung der allen gegebenen Gnaden sehen." Will man einmal auf den Standpunkt Schleußners sich stellen, dann drängt sich wohl die Frage auf, ob nicht mit einer solchen Begründung der Begriff des mystischen Lebens lediglich auf seine seltenen Höhepunkte eingeschränkt würde! Früher hatte Schleußner kategorisch erklärt: Es handelt sich bei der Abtrennung der Mystik „um einen Artunterschied, nicht um einen Gradunterschied", Katholik 1909, I, 343. Vor Schleußner hat Poulain, 71, vgl. deutsche Ausgabe I 103 ff., gegen die bloß graduelle Unterscheidung zwischen mystischen und nichtmystischen Gnaden polemisiert. Wenn er dabei es über sich bringt, die Worte zu schreiben: Les libres-penseurs sont obligés de concevoir ainsi les choses, pour faciliter leur explications naturalistes, so ist dies mehr als befremdlich. Demgegenüber sind die ruhigen Erörterungen hervorzuheben, in welchen Lamballe, La Contemplation 28 ss., (deutsche Ausgabe 35 ff.), gegen Poulain sich wendet. Vgl. auch E. Dimmler, Katholik, 1917, I, 201.

Vorerst (vgl. § 22 ff.) mag gegenüber den Gründen, welche man für die Artverschiedenheit des mystischen Lebens anführt, die Frage erhoben werden: wie läßt sich grundsätzlich feststellen, daß die mystischen Gebetsstufen spezifisch von den Akten des gewöhnlichen christlichen Gebetslebens verschieden seien, da man doch allgemein darin übereinkommt, das mystische Leben auf die „Gaben des Hl. Geistes" (vgl. Is. 11, 2—3) zu basieren? Werden denn diese Geistesgaben nicht von den Theologen gemeinhin für jedes christliche Leben in Anspruch genommen? Und werden nicht (vgl. oben n. 26, 5) diese Gaben in Beziehung gebracht zu den göttlichen Tugenden, welche ihrerseits die Grundlage des christlichen Lebens bleiben und doch wiederum die goldene Straße der mystischen Gottvereinigung sind?

Im Grunde genommen ist mit der letzten Erörterung noch ein weiterer Fragepunkt in die Nähe gerückt, über welchen die Meinungen wohl zumeist deshalb auseinandergehen, weil unter dem gleichen Ausdruck ein verschiedener Inhalt sich birgt. Ist das mystische Leben etwas *für alle* Bestimmtes? Und ist es deshalb folgerichtig *von allen* zu erstreben? Von einer Bejahung dieser Fragen kann überhaupt keine Rede sein, sobald „mystisches Leben" in dem oben (n. 25) besprochenen engsten Sinne genommen wird. Inwieweit aber bei der Fassung im „engeren" Sinn eine Bejahung berechtigt ist, wird sich am besten dort beurteilen lassen, wo wir eingehender von der Beschauung handeln werden.

30 2. Indem wir die Mystik als Zweig der Theologie bestimmten, haben wir sofort der Pflicht uns enthoben, eingehend von ihren Erkenntnisquellen zu handeln. Sie sind keine anderen, als sie überhaupt in der Glaubenswissenschaft maßgebend sind.[1] Auch die Mystik hat aus der Hl. Schrift und aus der Überlieferung zu schöpfen. Auch für die Mystik bleibt die Lehre der Kirche die nächste Glaubensregel.

Eine Schwierigkeit scheint aber bisweilen sich einzustellen, wenn das Verhältnis der theologischen Mystik zur mystischen Erfahrung in Frage steht.

Wenn man Molinos glauben dürfte, dann würde im voraus von den Erfahrungen der theologisch Gebildeten wenig zu erwarten sein, da sie für die Erlebnisse des beschaulichen Lebens in weit geringerem Grade als die nicht Gebildeten geeignet seien: sie besäßen keinen so reinen Glauben, seien nicht so demütig, nicht so besorgt um ihr Seelenheil, hätten den Kopf mit Bildern und Vorstellungen, mit Meinungen und Forschungen viel zu sehr angefüllt, um das wahre höhere Licht eintreten zu lassen.

Siehe Molinos Prop. damn. 64 bei Denzinger (Bannwart), Enchiridion n. 1284. Vgl. dazu Kardinal Kasimir Gennari, Monitore Ecclesiastico, vol. 17, 219 f. und die Buchausgabe: Il falso Misticismo, 1907, 118 ss. Die eben erwähnte Behauptung Molinos' wurde in dieser Form als „leichtfertig und unerbaulich, als Injurie gegen die Theologen und als der Kirche nachteilig" kirchlich zensuriert.

Dazu vergleiche man die positive Norm, welche bei den Konferenzen von Issy (1695) hierüber aufgestellt wurde: Bischöfe, Kirchenobere überhaupt, Theologen sollen über die außerordentlichen Wege urteilen — nicht sowohl experimentell als vielmehr an der Hand der unwandelbaren Norm der Schrift und der Überlieferung: Viae extraordinariae cum notis iis, quas spirituales approbati tradiderunt, rarissimae sunt, subiiciunturque examini Episcoporum et Doctorum, qui quidem de iis iudicare debent non tam experimentis quam immutabilibus Scripturarum traditionisque regulis; qui autem ab ea mente et praxi discedunt, debitae obedientiae salutare iugum excutiunt. Thesis XXVIII. Naturgemäß wird die wissenschaftliche Beurteilung um so leichter, je näher die zu behandelnden mystischen Gebiete den Erfahrungen des gewöhnlichen christlichen Lebens stehen. Hier aber gilt es zu beachten, daß nach der Konferenz von Issy auch die ferner und höher liegenden Gebiete der kirchlichen Prüfung unterstehen, beziehungsweise der theologischen Prüfung zugänglich sind.

Der hl. Johann vom Kreuze hat sehr bestimmt den Wert der persönlichen Erfahrung betont, ist aber weit entfernt, auf die wissenschaftlichen und kirchlichen Normen, insbesondere auf die biblischen Normen

[1] Mit wohltuender Bestimmtheit und Folgerichtigkeit bringt dies Krebs, Grundfragen der kirchlichen Mystik 43 ff., zum Ausdruck.

verzichten zu wollen. Sogleich am Anfange der Vorrede seines „Aufstieges zum Berge Karmel" sagt er: „Um einiges über diese dunkle Nacht abzuhandeln, vertraue ich weder auf meine Erfahrung, noch auf meine Wissenschaft; denn eines wie das andere ist fehlbar und kann täuschen. Nur wenn wir uns von der göttlichen Schrift führen lassen, können wir nicht irren; denn es ist der Hl. Geist, der in ihr spricht. Doch sollen mir jene beiden Dinge, Wissenschaft und Erfahrung nämlich, immerhin als Hilfsmittel dienen, und wenn ich in etwas irre, so ist es nicht meine Absicht, von dem gesunden Sinne und der Lehre der hl. Mutter, der katholischen Kirche, abzugehen. In solchem Falle überlasse und unterwerfe ich mich *nicht nur ihrer Einsicht und Vorschrift, sondern auch dem besseren Urteile jedes anderen* (a cualquiera, que con mejor razon de ello juzgare). Lechner, Leben und Werke 2, XXII f., Bibl. de Aut. Esp. 27, 3. Dazu vgl. noch Philippus a. S. Trin., Summa Theol. myst., Prologus: non tam loquar experientia aliquali triginta quinque annorum spatio comparata quam ex sacrae Scripturae et sanctorum Patrum autoritate, maxime eorum, qui divinitus tum speculative quam practice edocti expressos theologiae mysticae tractatus ediderunt (ed. Friburg. I 15).

Da die echten mystischen Erlebnisse, wie bereits hervorzuheben war, nicht außerhalb des Zusammenhanges mit dem echten christlichen Leben liegen, bedarf es *nicht eigener außerordentlicher* Erfahrungen, weder äußerer noch innerer Art, um eine wissenschaftliche Würdigung jener mystischen Erlebnisse zu versuchen, die *anderen* zuteil wurden. Es würde aber freilich der Theoretiker der Mystik leicht ins Allgemeine und Unbestimmte gehen, wenn er darauf verzichten wollte, mit den Erfahrungen der praktischen Mystiker Fühlung zu nehmen. Auf der anderen Seite wird auch das mystische Erleben sich gerne an Regeln orientieren, die aus der prüfenden Vergleichung vieler Einzelerfahrungen gewonnen sind. Dagegen würde jeder Versuch, die persönliche Erfahrung des einzelnen ohne weiteres als vollgültige Quelle des mystischen Erkennens oder als zureichende Norm des mystischen Lebens gelten zu lassen, soviel wie sicher zu den uferlosen Bereichen des schwärmerischen Mystizismus führen. Was vor dieser Gefahr schützt, ist das Festhalten an der historischen göttlichen Offenbarung, an der kirchlichen Lehre und Ordnung als der entscheidenden Instanz. Es ist sonach auch für die Mystik als (materielle und beziehungsweise formale) Erkenntnisquelle in erster und leitender Linie *die göttliche Offenbarung* zu betrachten, wie sie in der *Schrift* und *Tradition* sich bezeugt hat und in der *Lehre der Kirche* sich darbietet. (Siehe § 7 ff.)

In schlichter, herzlicher Weise wird dies in Seuses „Büchlein der Wahrheit" dargelegt, und zwar sogleich in der Einleitung. Besorgt um den rechten Weg des inneren Lebens fragt der Jünger nach einem zuverlässigen Wegweiser. „Und er ward des ersten gewiesen zu dem Kern der Hl. Schrift, aus der die ewige Wahrheit redet, daß er da suchte und lugte, was die Allergelehrtesten und ‚Gelebtesten', denen Gott seine verborgene Weisheit aufgetan hat, davon gesprochen hätten, oder was die Hl. Christenheit davon hielte, damit er auf sicherer Wahrheit bliebe." Denifles Ausgabe 509 f.; Bihlmeyer 328.

31 3. Diese Feststellung hat unter anderem den Vorteil, daß damit eine rein deskriptive Methode sich ausschließt. Die Mystik hat mehr zu leisten, als die berichteten Phänomene nachzuberichten und mehr oder weniger passend aneinanderzureihen, mehr oder minder farbenfrisch zu schildern. Gerade die Orientierung an der Glaubenslehre, aber auch an den Lehren der gesunden Vernunft bildet eine wesentliche Pflicht der Mystik.

A. M. Weiß, Apologie des Christentums vom Standpunkte der Moral, 5, 1889, 647 (Anfang des 18. Vortrages), fordert zum Verständnis des mystischen Gebietes: gesunde Vernunft, kräftigen Willen, lebendigen Glauben, wahre Liebe zu Gott, oder, wie er zuvor sagt: eine richtige Philosophie und eine gute Theologie. Joseph a Leonissa, Jahrbuch für Philos. und spekul. Theol., 27, 235 bemerkt, es sei durchaus zu mißbilligen, wenn mystische Schriftsteller die einschlägigen philosophischen und theologischen Fragen einfachhin beiseite schieben.

Selbst Schriftsteller, welche sich ausdrücklich als Vertreter der „deskriptiven" Methode bekennen, können nicht umhin, zu guter Stunde in die Erörterungen der „spekulativen" Schule (ich muß das Wort belassen, obwohl es mißverständlich ist) einzugreifen. A. Poulain l. c. p. XI. (deutsche Ausg. I, XIV f.), will die Aufgabe, die mystischen Vorkommnisse zu systematisieren, die Beziehungen zu den natürlichen Anlagen wie zu den Gaben des Hl. Geistes und ähnliche „spekulative" Aufgaben anderen überlassen, ohne sie gering zu schätzen. Er selbst will „zuerst für Seelen schreiben, die von Gott zum mystischen Leben berufen werden und sich in dieser neuen Welt nicht zurechtzufinden wissen, dann aber auch für die, welche sich diesen nähern und in den Vorbereitungsstadien sich befinden". Dazu beachte die Kautelen, welche im gleichen Vorwort XII ss. bzw. XVII ff. gegeben werden.

Gegen das Prinzip der Arbeitsteilung ist nichts einzuwenden. Auch die gegenwärtige Einführung muß sich Schranken auferlegen. Allein eine grundsätzliche Bemerkung ist hier nicht zu umgehen. Poulain gibt als erstes Hauptkennzeichen der mystischen Vereinigung an, daß „Gott die Seelen seine Gegenwart geistig empfinden lasse" (deutsche Ausg. I 96). Dagegen hat Saudreau in drei verschiedenen Arbeiten (Vie d'Union, Etat mystique, Les phénomènes extraordinaires de l'Etat mystique)

mit steigender Entschiedenheit festgestellt, von einem „Empfinden der göttlichen Gegenwart" solle nicht im Sinne eines unmittelbaren Empfindens Gottes, sondern nur im Sinne des Empfindens der Freude, des Friedens, der Liebe usw. [also indirekt] die Rede sein. Es geht nun nicht an, daß P. an seiner These festhält, daß „die geistig wahrnehmbare Erkenntnis" der Gegenwart Gottes dem mystischen Leben charakteristisch sei, also „ohne diese Fundamentalwahrheit keine exakte Idee der Mystik" gewonnen werden könne, während er gegen Saudreau geltend macht, dieser „suche die Frage ins Gebiet der spekulativen Theologie und der philosophischen, so viel umstrittenen Erkenntnislehre zu ziehen" (deutsche Ausg. I 96—99). Ähnliches gilt von der Frage nach dem „eigentlich hervorbringenden Prinzip (principium formale elicitivum) der übernatürlichen Beschauung". P. erwähnt die Meinung, daß dasselbe oft viel höher sei als die Gaben des Hl. Geistes, und bemerkt: „auf diese spekulative Frage können wir hier nicht eingehen" (d. A., I 144 f.). Indes, wenn auf den *Nachweis* verzichtet wird, daß ein der Art nach höheres Prinzip der Beschauung vorliege, wie ist es dann begründet, in einem so überlegen klingenden Tone zwischen dem mystischen Leben und dem gewöhnlichen christlichen Leben (bzw. auch zwischen Aszetik und Mystik) eine *völlige* Scheidung zu behaupten? Die Mystik darf also bei der deskriptiven Arbeit nicht stehen bleiben.

4. Dies ergibt sich auch aus dem *Zwecke* der Mystik als 32
Wissenschaft. Er ist ein doppelter, ein *theoretischer* und ein *praktischer*. Der letztere mag hier vorangestellt werden.

Wollten wir einstweilen völlig davon absehen, was etwa die wissenschaftliche Mystik *positiv* für das Streben nach innerer Heiligung, für das Wachstum der Liebe Gottes, für die Förderung des Reiches Gottes beitragen könne, so kann doch keinen Augenblick übersehen werden, wie *viele schwere Übel* einzelnen Gläubigen, sowie kleinen und großen Gemeinschaften *erspart* geblieben wären, wenn man allzeit die gesunden Prinzipien der kirchlichen Mystik beachtet hätte. Wenn die Diener der Kirche die Aufgabe haben, über irrige Einzelmeinungen und falsche Zeitströmungen sich zu erheben und anderen sichere Richtpunkte zu geben, so müssen sie dies tun, wie den verschiedenen Formen des Unglaubens gegenüber, so auch in bezug auf die mancherlei Gefahren einer in Abermeinungen abirrenden, ungeordneten Gläubigkeit. Es sei nicht die Rede von dem pseudomystischen Unwesen des Hexenwahnes; die objektive Geschichtschreibung hat die Verirrungen sowie die Verdienste und die Versäumnisse in ihrer Bekämpfung ins Licht gestellt. Aber wie manches Mal geschah es mit großem Nachteil, und zwar bis in unsere Tage herein, daß die Stimmen, die zur „Prüfung der Geister" mahnten, ungehört blieben, und daß infolgedessen Äuße-

rungen eines regen Gefühlslebens, Produkte einer lebhaften Einbildungskraft für Kundgaben von oben erachtet wurden! Und wie oft hat die Unterlassung der Vorfrage, ob etwa ein Krankheitszustand physischer oder psychischer Art vorliege, falsche, verhängnisvolle Urteile verschuldet!

Allerdings ist es eine nicht unbeliebte Anschauung, daß die mystische Literatur selbst die ergiebigste Quelle für die mystizistischen Verirrungen bilde. Dies trifft jedoch nur dann zu, wenn Werke in Frage kommen, die außerhalb der theologisch-probehaltigen Mystik stehen, oder wenn es sich um Leser handelt, welche der entsprechenden Reife entbehren. In der Allgemeinheit ist eine solche Anschauung unberechtigt. Man darf nicht wegen derartiger Mißbräuche das ganze Gebiet der Mystik interdizieren. Theoretisch ist Scaramelli im Recht, wenn er sagt: „Die Unwissenheit war noch niemals ein gutes Mittel zur Verhütung der Mißbräuche, sie hat vielmehr ihr Wachstum begünstigt."[1]

Teilweise erklären sich die bisweilen erlassenen Verbote der mystischen Literatur dadurch, daß nur ungesichtete, geradezu mit Unechtem durchsetzte Ausgaben vorlagen. Wenn übrigens beispielsweise der Jesuitengeneral Merkurian die Werke Taulers, Ruysbroeks, Susos, Herphs, Gertruds, Mechtilds u. a. verbot (vgl. Bihlmeyer, H. Seuse, Deutsche Schriften, 155*; dazu M. Meschler, Aszese und Mystik [Ges. Schriften, 6], 1917, 168—170), so ist dies zeitgeschichtlich zu würdigen. Man denkt unwillkürlich an die Strenge des gleichen Generals gegenüber dem Gebrauche der Orgel beim Gottesdienste (Duhr, Geschichte der Jesuiten, I, 1907, 443). Über das Verhältnis der Jesuitenaszese zur deutschen Mystik überhaupt siehe Meschler, 162—192.

33 Unsere großen Mystiker selbst kannten „den verborgenen Schaden", welcher für „anfangende Menschen" auch aus guten mystischen Schriften hervorgehen kann. Lehrreich ist hierfür der Briefwechsel der Elsbeth Staglin mit Heinrich Seuse, von welchem wir im „Leben Seuses", zum Beginne des zweiten Teiles (Denifles Ausgabe 142 ff.), erfahren. Die Schwester hatte von Eckhart her vernommen „von der bloßen Gottheit, von aller Dinge Nichtigkeit, von seiner selbst in das Nicht Gelassenheit, von aller Bilde Bildlosigkeit" und von derlei Lehre, mit der sie nicht zurechtkommen konnte. Sie schrieb an Seuse, „daß er ihr darin zu statten käme und sie auf den rechten Weg wiese", nicht von der gewöhnlichen „groben Lehre", über welche sie sich hinaus glaubte, sondern von den höheren Dingen. Des Mystikers erste Antwort soll hier folgen.

„Gute Tochter! Fragst Du mich von den hohen Dingen aus Wunder, auf daß es Dir bekannt werde, und Du von dem Geist wohl reden könnest,

[1] J. B. Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie (deutsche Ausgabe), 1855, I 1, 32. (Ich zitiere stets nach dieser Ausgabe.)

so habe ich Dich bald darüber berichtet mit kurzen Worten. Dessen darfst Du Dich aber nicht viel freuen, denn Du kannst damit in einen schädlichen Irrgang kommen. Rechte Seligkeit liegt nicht an schönen Worten, sie liegt an guten Werken. Fragst Du aber nach den Dingen um eines lebendigen Erfolges willen, so kümmere Dich um die hohen Fragen vorläufig nicht und nimm solche Fragen vor, die Dir gemäß sind. Du scheinst noch eine junge, ungeübte Schwester, und darum ist Dir und deinesgleichen nützer zu wissen von dem ersten Beginn, wie man soll anfangen, und von dem übenden Leben und guten heiligen Vorbildern, wie dieser und jener Gottesfreund, die auch einen gottseligen Anfang hatten, sich zuerst mit Christi Leben und Leiden übten . . ." Nichtsdestoweniger gab der erfahrene Meister alsbald die gewünschte Unterweisung.

Auch heute noch kann gesagt werden, daß es die mittelalterliche Mystik oft an Schärfe und Sicherheit fehlen läßt, daß sie Ausdrücke und Vorstellungen gebraucht, die nur dann unschädlich sind, wenn die richtige Einschränkung und Auslegung aus dem theologischen Wissen dargeboten werden (A. M. Weiß, Lutherpsychologie, 1906, 119 f.), und daß insbesondere Eckharts Traktate vieles bieten, was auch im Zusammenhang schwierig, außerhalb des Zusammenhanges unverständlich und der Rechtgläubigkeit gefährlich ist (vgl. Langenberg, Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik, 1902, 182). „Ein ‚anfangender Mensch' soll Eckhart überhaupt nicht lesen." Er ist ihm „philosophisch-theologisch unzugänglich". So W. Schleußner, Katholik 1909, II, 126 aus Anlaß seines Literaturberichtes (117—126, 171—181) — mit Beifügung trefflicher Winke, wie ein gereifter Leser mit Gewinn die Eckhart-Lektüre pflegen kann: vor allem bedarf es einiger Vertrautheit mit der Scholastik, sodann ist eine vorgängige Kenntnis Taulers und Susos dienlich, danach die Lektüre der einschlägigen Arbeiten Denifles und die Beachtung der Einzelbeiträge zur Textverbesserung.

Die Warnungen, welche der spekulativen Mystik gelten, finden bis zu einem gewissen Grade auf die mystische Literatur überhaupt Anwendung — kraft des allgemeinen Gesetzes, daß der Leser reif sein muß für die Werke, die er liest. Je weniger ausgereift ein Leser, um so größere Nachteile können entstehen, auch aus der Lektüre guter Schriften. Der hl. Johann v. Kr. würde es selbst verurteilen, wenn man seine Bücher wahllos jedem in die Hand gäbe. Zum Schlusse der schon zitierten Vorrede des „Aufstieges zum Berge Karmel" nimmt er für sich in Anspruch, daß er für das Streben nach der wahren Armut des Geistes gesunde, solide Prinzipien zur Hand gebe, bemerkt aber auch, daß er nicht für jedermann schreibe, sondern für die Männer und Frauen, die zur Regel der Unbeschuhten Karmeliten sich bekannt hätten, und die um so leichter ihn verstehen würden, als sie bereits auf dem Wege zum Berge hinan begriffen wären. Man ist ganz im Rechte, wenn man dieser Bemerkung des erfahrenen Mystikers eine allgemeinere Fassung gibt. Dazu beachte, was der ehrwürdige Juan von Avila (Briefe II 2) an die hl. Theresia schreibt in bezug auf die schriftstellerische Wiedergabe ihrer Gebetsweisen.

Was die wertlose und nachteilige mystische Literatur betrifft, so hatte schon vor zweihundert Jahren der belesene Karmelit Honoratus

a S. Maria zu beklagen, daß eine solche Menge von Büchern über das geistliche Leben erschienen seien, wie kaum über einen anderen Gegenstand. Prälaten und Ordensleute, Professoren und Laien seien auf diesem Arbeitsfelde sich begegnet, aber auch Frauen und Mädchen hätten es unternommen, geistliche Bücher zu schreiben. Diese Vielliteratur habe nun nicht den Erfolg gehabt, den Blick ins Innere heller zu machen, sondern habe eher das Gegenteil bewirkt, was der Autor näher darzulegen sucht. Dadurch sei es denn auch verschuldet, daß „man kaum mehr über das mystische Leben sprechen könne, ohne als Quietist oder Visionär zu gelten", oder daß jeder „das mystische Leben hinlänglich zu kennen glaube, wenn er es als fromme Träumerei bezeichne". So in dem dreibändigen Werke „Tradition des Pères et des auteurs écclesiastiques sur la contemplation", 1708, zu Beginn des I. Bandes.

Dies darf jedoch nicht abhalten von ernster Arbeit auf diesem Gebiete, noch verhindern, daß das Gute innerhalb dieser Literatur anerkannt wird. Verständige Laien wie Theologen von Fach können hier Wertvolles genug finden.

Am wenigsten dürfen jene, welchen die Seelenleitung übertragen ist, dem Studium der literarischen Hilfsmittel sich entziehen unter dem Vorwande, daß die Erfahrung das Studium ersetze (vgl. Balthasar Alvarez nach der Biographie von Ludwig de Ponte, deutsche Ausg. 1859, 228). Der selbst so erfahrene Geistesmann sagt noch, jene Ausflucht sei deshalb falsch, weil eben Wissenschaft dazu gehöre, um die entsprechende solide Erfahrung zu gewinnen.

Scaramelli fügt zum Belege der oben angeführten Behauptung für seine Zeit bei: „Man forsche nur über den Ursprung der Täuschungen und der Scheinheiligkeit nach, welche diese oder jene Person in den Abgrund des Elends gestürzt haben, und man wird finden, daß es ein an Kenntnissen armer Führer war, der Flitterwerk für Gold ansah und, statt die Täuschungen zu verhindern, sie gleich vom Anfange an beförderte, oder auch ein unerfahrener Beichtvater, der einer Person mit guten geistigen Anlagen keine richtige Anleitung zu geben wußte, so daß ihr Geist nach und nach ausartete und schlecht wurde."

Ähnliches kann in bezug auf die Unkenntnis mancher Gläubigen gesagt werden. „Der Grund des Verderbens war für die einen, daß sie eine Vorliebe für gewisse glänzende Dinge faßten, z. B. für Visionen, Offenbarungen, Ekstasen, und daß sie dergleichen begehrten, statt sich ihrer für unwürdig zu halten; für andere war der Grund des Falles, daß sie an gewissen Sentimentalitäten im geistlichen Leben hingen und in solchen Dingen die Vollkommenheit suchten."

Deshalb schließt Scaramelli (31 u. 32): „Wenn man geistlichen Führern spekulative und praktische Kenntnisse darbietet und einfachen Personen sichere und feste Grundsätze hinsichtlich des beschaulichen Lebens beibringt, so ist dies keine Vermehrung der Mißbräuche, die nun einmal nirgends ganz fehlen, sondern eine Verminderung derselben." Dabei ist stets ein ruhiges und gründliches Studium dieses Gebietes vorausgesetzt;

denn ein flüchtiger Blick in die mystische Literatur würde eher verwirren als aufklären, und würde leicht für die zu Leitenden mehr Schaden und Pein als Hilfe im Gefolge haben.

Diesem praktisch-negativen Zwecke der wissenschaftlichen 34
Mystik steht ein praktisch-positiver zur Seite. Vielleicht ergibt sich dies aus dem weiteren Verlaufe dieser Arbeit. Gerson[1] versprach sich von ernsten mystischen Studien eine Durchwärmung des geistlichen Lebens mit der heiligen Glut reiner, vollkommener Gottesliebe und insbesondere auch eine Belebung und Durchwärmung der Predigt[2] — ein nicht geringer Lohn für das Interesse an der Mystik.

Zunächst aber kommen die Vorteile in Betracht, welche sich für die Seelenleitung ergeben. Dabei wäre die Annahme unzutreffend, daß dies nur gelte für die Leitung jener Seelen, die bereits auf den Wegen der Vollkommenheit wandeln. Der in der Praxis stehende Theologe möge nur den Versuch machen, etwa die Abhandlungen des Aquinaten, welche sogleich zu nennen sind, oder die Opuscula mystica des hl. Bonaventura (handliche Ausgabe: S. Bonaventurae Decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia, Quaracchi, 1896) oder die Predigten Taulers zu studieren: er wird sich leicht überzeugen, daß er für die Seelenführung überhaupt reiche Anregungen, Ermunterungen, Wegweisungen gewinnt. Schließlich und nicht zuletzt ist auf die Segnung zu achten, welche des Priesters persönliches inneres Leben aus der Lektüre entsprechender mystischer Schriften erwarten darf.

Zur ganzen Frage vgl. A. Rösler, Der Priester als Mystiker, Theol. prakt. Quartalschrift 70 (1917), 7—19, 223—238, 429—443.

5. Daß aber die Mystik auch in dem Dienste theoretisch- 35
wissenschaftlicher Zwecke manche Aufgabe zu erfüllen habe, dürfte an dieser Stelle hinlänglich illustriert sein, wenn ich einstweilen hinweise auf die Abschnitte, in welchen der hl. Thomas v. A. über die Beschauung und das beschauliche Leben, beziehungsweise den beschaulichen Stand, sodann über die sieben Gaben des Hl. Geistes und schließlich über die Charismen handelt.

Ich nenne hier nur aus der Summa Theologica I II 68, 1—8 (Die Gaben des Hl. Geistes und ihr Verhältnis zu den „Tugenden"), II II 8. 9. 45 (Gaben des „Verstandes", der „Wissenschaft", der „Weisheit" insbesondere), I II 69 (Verhältnis der Gaben zu den „Seligkeiten"); —

---

[1] J. Gerson, Theol. myst., Consideratio VIII. Vgl. auch F. Linsenmann, Theol. Quartalschrift 59 (1877) 135; K. Bihlmeyer, H. Seuse, Deutsche Schriften, p. VI.

[2] Vgl. meinen Vortrag: Das Schriftwort in der Predigt der Mystiker, Erster homiletischer Kurs in Wien, 1911, 63.

II II 179. 180. 182 (Begriff der vita contemplativa und ihr Verhältnis zur vita activa); ferner II II 23 ff. (Gottesliebe; bes. quaestio 24); — II II 176—178 (Charismen); II II 171—174 (Prophetie) und 175 (Verzückung). Dazu Joseph von Leoniſſa, Zur Mystik des hl. Thomas v. A., Divus Thomas 3 (Jahrbuch für Philoſ. und ſpekul. Theol. 30), 1916, 232—255; vgl. Zur Mystik des hl. Bonaventura, Div. Thom. 5, 215—254.

Mit Recht iſt (von H. Wilms) hingewieſen worden auf die Erklärungen und Fortführungen dieſer Abſchnitte des hl. Thomas bei Thomas von Vallgornera, Mystica theologia Divi Thomae (zuerſt 1662) und ebenſo (von Al. Mager) auf die an den Aquinaten ſich anſchließende eingehende Behandlung der Gaben des Hl. Geiſtes bei Johannes vom hl. Thomas, im ſechſten Bande ſeines Cursus theologicus (zuerſt 1643 ff.). Ich ſelbſt habe ſchon in der erſten Auflage dieſes Werkes auf die Wichtigkeit der Erklärungen und Ergänzungen aufmerkſam gemacht, welche Suarez in ſeinem Kommentar zur Summa Theologica (in II II, De Religione tract. IV, l. II [De oratione mentali ae dovotione], cap. 12 ff.) ſpeziell für die Höhenſtufe der Oratio mentalis bietet; vgl. dazu Fr. Hatheyer, Die Beſchauung nach Suarez in: Franz Suarez, Gedenkblätter zu ſeinem 300jährigen Todestag, 1917.

Was die Literatur zur Mystik betrifft, verweiſe ich auf Poulain 577—593, Deutſche Ausg. II 411—462, ſowie auf die Überſicht bei F. X. Mutz, Chriſtliche Aszetik (Bd. 27 der Theolog. Reihe in F. Schöninghs Wiſſenſchaftl. Handbibliothek) § 6 und bei A. Koch a. a. O. 20 ff; kurze Angaben auch bei H. Kihn, Enzyklopädie und Methodologie der Theologie, 1892, 455—458.

Wie vielfache Anſätze und Vorarbeiten zur Geſchichte der chriſtlichen Mystik vorliegen, wird ſich im Verlaufe dieſer unſerer Arbeit beobachten laſſen. Rein beiſpielsweiſe nenne ich die einſchlägigen Beiträge von Baur, Bihlmeyer Hieronymus, Bihlmeyer Karl, Denifle, Ehrhard, Grabmann, Greith, Hatheyer, Hergenröther-Kirſch, Joſtes, Krebs, Langenberg, Ludwig, Mager, Michael, Ohl, Pummerer, Richſtätter, Ries, Stiglmayr, Stoffels, Vanſteenberghe, Wilms, und auf proteſtantiſcher Seite neben Noack und Preger und neben den betreffenden Abſchnitten in der Kirchen- und Dogmengeſchichte ebenſo beiſpielsweiſe Arndt, Böhmer, Braun, Deißner, Elert, Heiler, Heppe, Köpp, Mandel, Müller A. V., Müller K., Merx, Siedel; dazu noch ſpeziell für die morgenländiſch-orthodoxe Kirche die Darlegungen von V. Schmidt und die von ihm zitierte Literatur.

Beſondere Beachtung verdienen die Zuſammenhänge zwiſchen der deutſchen Mystik und der außerdeutſchen Mystik. Schon ſehr bald hatten ſich die Werke unſerer großen mittelalterlichen Myſtiker einen Weg gebahnt in die Nachbargebiete und weit hinaus über die Grenzen Deutſchlands. So ſtand Ruysbroek unter Eckharts Einfluß (Bihlmeyer, Seuſe 153* f). Ein anderer großer Niederländer, Gerhard Groot, hat Seuſes Schriften zitiert und empfohlen (ebenda 154*). Auch fanden die Myſtiker bald ihre Überſetzer, wie u. a. die Schrift zeigt, die unter dem Namen „Theologia deutsch“ bekannt iſt. Von einem Frankfurter Geiſtlichen im 14. Jahrhundert verfaßt, wurde ſie von Luther 1516 heraus-

gegeben, und dann nochmals, und zwar jetzt vollständig, 1518. Es erschienen neben deutschen, niederdeutschen und flämischen Drucken viele lateinische Ausgaben, so z. B. in Basel (1557), Antwerpen (1558), Lyon (1580 und 1625); auch war die Schrift bereits 1558 zweimal französisch erschienen. Siehe Theologia deutsch. Herausgeg. von Franz Pfeiffer. 2. verb. Aufl. 1855. XII ff. Theol. deutsch. Herausgeg. von H. Mandel (Kunze und Stange, Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. 7. Heft.) 1908. V f.

Im einzelnen läßt sich der Einfluß der deutschen Mystiker ebenso auf dem Gebiete des mystischen Lebens, wie auf jenem der spekulativen Mystik (vgl. n. 63, am Schlusse) und der Theorie der Mystik verfolgen. Ich beschränke mich auf folgende Beispiele. Die Übersetzung der Schriften der hl. Gertrud d. G. und der hl. Mechtild von Hackeborn, wie weiterhin die Arbeiten von Johann Justus Landsberger haben laut dem Zeugnis der Spezialforschung in hohem Maße eingewirkt auf die Entwicklung der Andacht zum Herzen des göttlichen Heilandes, und zwar in gleicher Weise in Frankreich, Spanien, Italien. Siehe C. Richstätter II 126 ff. (mit den Hinweisen auf Bainvel, Francioſi, Lebrun). Auf den Zusammenhang der spanischen und der deutschen Mystik in begriffsgeschichtlicher und terminologischer Hinsicht hat bei Gelegenheit Denifle (Seuse-Ausgabe 534 [4], 541 [1], 545 [5], 549 [2], vgl. Buch von geistlicher Armut, p. XXXVIII Anm.) aufmerksam macht. Dieser Zusammenhang beruht natürlich teilweise auf den gemeinsamen Grundlagen in den Vätern und in der Scholastik. Aber unrichtig scheint es mir, wenn Rousselot, Les mystiques espagnols, p. 55 behauptet, der Einfluß der deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts auf die spanische Mystik sei gleich Null gewesen. Bei dem obenerwähnten Vallgornera wird übrigens neben Ruysbroek und Suso besonders Tauler gerne zitiert, und zwar als doctor illuminatus, sanctissimus, expertissimus in doctrina mystica (editio Barcel. 1662, pag. 151, 286 u. ö.). Daß Tauler (bzw. das unter seinem Namen gehende Schrifttum) auch bei den Untersuchungen des Suarez über die Kontemplation beachtet wird, ist anderwärts erwähnt.

Noch mag hier eine Bemerkung Platz finden über das Verhältnis des Protestantismus zur Mystik. Noack, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 1874, 7, hat die Anschauung vertreten, der Protestantismus sei „aus der Mystik geboren" und ziehe aus ihr fortwährend „seine Nahrung und Lebenskraft". Darin findet er heute auf protestantischer Seite wenig Zustimmung. Wenn immerhin bei Autoren, wie Herzog, Mehlhorn, Titius, Tröltsch, Wobbermin eine gewisse Annäherung an die Mystik statthat, wird letztere von Fresenius, Gilg, Harnack, Köpp u. a. im Anschlusse an A. Ritschl abgelehnt. Ich zitiere zur Frage beispielsweise W. Braun, Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre, 1908, 273—303; K. Heussi, Zur Geschichte der Beurteilung der Mystik, Zeitschrift für Theologie und Kirche 27 (1917) 154—172; W. Fresenius, Mystik und geschichtliche Religion, 1912; W. Köpp, Johann Arndt, Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 19), 1912 (besonders 1—14, 258—285,

286—297); J. Herzog, Die Wahrheitselemente in der Mystik, 1913; Gilg, Internationale Kirchl. Zeitschr., 5, 1915, 362—391 (gute Orientierung über die Frage); O. Scheel, Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung, Festgabe für J. Kaftan 1920, 298—300. Über Luthers Stellung zur Mystik und speziell über seine Stellung zu Tauler (bzw. auch zur „Deutschen Theologie") sind nicht wenige Arbeiten erschienen. Es seien genannt Hering, Die Mystik Luthers im Zusammenhang seiner Theologie und in ihrem Verhältnis zur älteren Mystik 1879; Hunzinger, Luther und die deutsche Mystik, Neue kirchl. Zeitschr. 59 (1908) 972—988; W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I 1, 1900, 236—289; A. V. Müller, Luther und Tauler, 1918 (dazu meine Besprechung in der Theol. Rev. 19 [1920] 139—141); O. Scheel a. a. O. 300—318. Auf katholischer Seite ist die Frage eingehend erörtert worden von H. Grisar, Luther, Bd. I—III.

63 6. Weiterhin darf das literargeschichtliche Interesse der Mystik nicht übersehen werden.

Als am Ende der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts Franz Pfeiffer begann, die deutschen Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts herauszugeben, machte er in der Einleitung zum ersten Bande (s. IXf.) die Bemerkung: Die Dominikaner-Mystiker schufen „eine echt deutsche philosophische Kunstsprache, die in ihren Händen zur Behandlung selbst der schwierigsten Gegenstände geschickt und tauglich sich erwies". Man hat die mittelalterlichen deutschen Mystiker „die Erzväter der deutschen Spekulation" genannt und geglaubt, von ihnen rühmen zu müssen, daß sie „Grundsätze, auf welche man — fünf Jahrhunderte später — berühmt gewordene Systeme baute, nicht bloß im Keime geboten, sondern teilweise vollständig ausgesprochen" haben. Wir wollen auf diese letztere These nicht eingehen,[1] dafür aber betonen, was der gleiche Gelehrte noch beifügt: „Für die Kenntnis des inwendigen Geistes- und Gemütslebens sind diese Schriften von der höchsten Wichtigkeit: sie lassen uns tiefe Blicke tun in das Streben und Ringen jener Zeit, über das Verhältnis des Menschen zu Gott und Natur ins Klare zu kommen und die Widersprüche zwischen innerem und äußerem Leben aufzuheben und zu versöhnen." Was der bekannte Literaturhistoriker A. Baumgartner[2] speziell über H. Susos literarische Eigenart und Bedeutung geurteilt hat, wird

[1] Gerade das wertvollste spekulative Lehrgut haben die Mystiker aus der Scholastik, siehe Denifle, Archiv für die Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters 2, 526, f., vgl. unten n. 63.

[2] Kirchenlex. 5, 1728.

sicher unwidersprochen bleiben: „Seuses reiche bildliche Ausdrucksweise sowie die Ausstattung seiner Handschriften mit symbolischen Bildern entsprang nicht nur seiner eigenen gemüt- und phantasiereichen Individualität, sondern auch dem seeleneifrigen Drange, anderen das Unsichtbare, Unaussprechliche und Unfaßbare so nahe wie möglich zu rücken. Seine Sprache besitzt dabei die ganze Fülle, Gemütlichkeit und Herzlichkeit des deutschen Idioms; sie ist bei weitem biegsamer, reicher, anschaulicher und melodischer als der Ausdruck Eckharts. Seine Büchlein bieten die schönste Prosa jener Zeit und vermitteln die schwierigsten scholastischen Ausdrücke mit bewundernswerter Genauigkeit."

Weder bei Seuse noch bei anderen Mystikern soll mit diesen Lobsprüchen gesagt werden, daß sie allen Forderungen einer modernen literarischen Kritik entsprechen. So wird in manchen ihrer Schriften oder wenigstens in manchen Teilen derselben eine strenge systematische Ordnung vermißt. Schön bemerkt aber Denifle über Seuses Leben, speziell über seinen ersten Teil: „Ich gebe diese Unordnung nicht hin um eine streng systematische Anordnung, die uns bei Seuse ebensowenig anmuten würde, wie wenn Fra Angelico seine Gestalten nach streng anatomischen Verhältnissen gezeichnet hätte. Seuses minnereiches und volles Herz lernen wir am besten kennen, wo es sich frei und ungezwungen ergießen kann." Vorrede zur Suso-Ausgabe p. XVIII.

Es entspricht der Bedeutung Seuses, wenn ich noch hinweise auf die lehrreichen Bemerkungen und Belege bei Bihlmeyer 144*—147*. Dazu siehe P. Heitz, Zur mystischen Stilkunst Heinrich Seuses (Dissertation, Jena) 1914; A. Nicklas, Die Terminologie des Mystikers Heinrich Seuse (Dissertation, Leipzig) 1914; E. Heyer, Stilgeschichtliche Studien über Heinrich Seuses Büchlein der Ewigen Weisheit, Zeitschrift für deutsche Philologie 46 (1915) 175—228; A. Gebhard, Die Briefe und Predigten des Mystikers Heinrich Seuse, nach ihren weltlichen Motiven und dichterischen Formen betrachtet, 1920.

Wie im Vorübergehen sei auch erinnert an die sprachgeschichtliche Wichtigkeit der deutschen Schriften des Meister Eckhart. Das Deutsch dieses Thüringers ist, „insbesondere was den Wortschatz betrifft, ein wichtiger Bestandteil in der Entwicklungsgeschichte unserer Muttersprache geworden". So Philipp Strauch, Meister Eckhart-Probleme (Rektorats-Rede, Halle) 1912, 17. A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts, 1912, 194, meint, daß der sprachgeschichtliche Wert der deutschgeschriebenen scholastisch-mystischen Texte (Predigten, Traktate, Legenden, Verse, Sendbriefe, Viten, Gebete, Sentenzen) der kirchengeschichtlichen Bedeutung nicht nachstehe, die rein literarische aber übertreffe.

Nicht zuletzt gehört der sprachgewaltige Tauler „zu den Grundpfeilern, auf welchen sich seit dem 16. Jahrhundert von Luther bis Opitz der Einheitsbau der neuhochdeutschen Schriftsprache erhob" (Ohl, Tauler XXIII f.).[1]

Wiederum rühmt F. A. Lambert (p. VII) die „Zierde der geistlichen Hochzeit" des Augustiner-Chorherrn Johann von Ruysbroek (wenn wir diesen großen Niederländer gleich hier einreihen dürfen) als würdiges Seitenstück zu den hohen Schöpfungen der Baukunst des 14. Jahrhunderts, als „ein wahrhaft architektonisches Gebäude", als „die kunstreichste mystische Schrift der germanischen Mystik des Mittelalters". Dem gleichen Mystiker bezeugt R. Langenberg IX f. nicht bloß die eigene literarische Höhe, sondern auch den weitgehenden Einfluß, welchen er und Groote und die unter ihrer Einwirkung entstandenen geistlichen Häuser auf die Pflege der deutschen Prosa gewannen.

Den Briefwechsel zwischen Heinrich von Nördlingen und Margarete Ebner würdigt Ph. Strauch, Marg. Ebner und Heinr. von Nördlingen, 1882, LXII, als den ältesten Briefwechsel, der in deutscher Sprache uns erhalten ist, das Wort Brief im modernen Sinn genommen.

W. Ohl, Gral, 3 (1909) 153—156, kann sich auf Scherer und Wackernagel berufen, wenn er die Verdienste der Mystiker überhaupt um unsere Muttersprache feiert; er sieht in ihnen „große Prosameister", aber auch „Dichter im strengen Sinne des Wortes", und erkennt sie an als „Wortschöpfer" und „Bedeutungsprägen".

Unter Hinweis auf Schnase und Weber hat Ohl, 156 f., auch die Bedeutung der Mystik für die Kunst berücksichtigt. Reiche Materialien (freilich auch einige schiefe Urteile) bietet hierfür A. Peltzer, Deutsche Mystik und deutsche Kunst (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 21), 1899.

37 Eine ähnliche Bedeutung beanspruchen andere Nationen für die Klassiker unter ihren Mystikern. So findet es z. B. Vicente de la Fuente ganz selbstverständlich, daß in einer Bibliothek der spanischen Nationalliteratur den Werken der hl. Theresia von Jesus vom rein literarhistorischen Standpunkte aus die Aufnahme zugebilligt wurde. Theresias Schriften — der Autor nennt speziell den „Weg der Vollkommenheit" (Camino de perfección) und die „Wohnungen der Seele" (Libro de las Moradas) — seien ja bekannter geworden als die Werke des Cervantes, Lope und Calderon, Leon und Granada. Immerhin möge die praktische Richtung dieser Theresianischen Schriften sowie die ideale Persönlich-

[1] Bei dieser Gelegenheit sei hervorgehoben, daß unsere Mystiker mehr und mehr weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden. So bietet u. a. die Sammlung Kösel „Deutsche Mystiker" (bis jetzt 5 Bändchen) mit Einleitung und Anmerkungen von Bernhart, Ohl, David-Windstosser. H. Lietzmann nahm gleichfalls in die „Kleinen Texte" wiederholt mystische Schriften auf: n. 55, 96, 117, 127 mit Ph. Strauch, W. Uhl, E. Diedrichs, L. Naumann als Herausgebern.

keit der Autorin die Verbreitung mitveranlaßt haben. Aber beide Gründe, Heiligkeit des Lebens und praktische Richtung, seien ja auch bei Ignatius von Loyola, Petrus von Alcantara und anderen zutreffend. Theresia aber stehe weit über ihnen durch die Lieblichkeit einer Sprache, mit welcher sie das Tiefe, Geheimnisvolle darzubieten wisse, ohne die Einfachheit, die schlichte Natürlichkeit zu verleugnen. „Meines Erachtens", so schließt de la Fuente, „sind diese aus den Theresianischen Schriften hervorleuchtenden Vorzüge von der Art, daß sie allein für sich denselben jene allgemeine Popularität eingebracht hätten, wenn etwa die übrigen Umstände nicht in Betracht kämen."

Siehe Vorrede zur spanischen Ausgabe der Werke der hl. Theresia in der „Biblioteca de Autores Esp.", 53, 1877, p. VI u. VII. Eine neue deutsche Ausgabe verdanken wir dem unbeschuhten Karmeliten Petrus von Alcántara. Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu, Regenburg, 1903 ff. (1920 begann die Neubearbeitung durch P. Aloys ab Immac. Conc. zu erscheinen.)

Hohes Lob spendet de la Fuente (Bibl. de Autores Esp., 27, p. XVI ss.) dem hl. Johann vom Kreuze. Er gilt als „eine wahrhaft individuelle Erscheinung in der spanischen Literaturgeschichte"; in einzelnen seiner Schriften übertrifft er durch seine rationelle Kraft selbst die ersten Autoren seiner Epoche, ibid. p. XIX.

Auch Juan de los Angelos wird nach der literarischen Seite in hohem Maße gerühmt von M. Menéndes y Pelayo, Historia de las ideas estéticas in Esp., Madrid 1883 ff., 2, 139.

Ich mache noch aufmerksam auf die Anerkennung, welche die Schriften der hl. Katharina von Siena vom literarisch-historischen Standpunkte aus gefunden haben. Nach Reumont sind ihre Schriften „ein unerschöpfliches Schatzkästlein, ein unübertroffenes Muster, wie dem Geiste nach, so in der Form und Sprache"; und speziell ihre Briefe sind „das unvergängliche Monument des echten italienischen Volksgeistes des Mittelalters in seiner höchsten Läuterung, das Denkmal der Kraft, der Innigkeit, des Glaubens und der Liebe (Pfülf im K.-L. VII, 348). Annette Kolb empfindet diese Briefe, die sie neu herausgab (1919), wie „einen frischen Luftzug in verbrauchter Atmosphäre" und H. Bihlmeyer bezeichnet sie in seinem Literaturbericht, Benedikt. Monatsschrift 2 (1920) 340, als „Feuerbriefe", ganz geeignet für unsere Gegenwart.

7. Ich kann mir nicht versagen, noch mit einem Worte hin- 38
zuweisen auf das psychologische Interesse der Mystik. Wenn M. de Biran nach Murisier[1] zu den ersten Schriftstellern gehören soll, welche die Tatsachen des religiösen Lebens unter einem psychologischen Gesichtspunkte gewürdigt haben, so ist die Behauptung

[1] In der Revue philos., 46 (1898, I) 472.

in dieser Form mehr als mißverständlich. Ich nenne nur den Namen des hl. Augustinus. Unter den Klassikern aus den Mystikern zählen jedenfalls einige auch zu den Klassikern in der psychologischen Beobachtung, speziell im Gebiete der religiösen Erlebnisse. A. Godfernaux sagt geradezu: „Die Mystik mit ihren zahllosen Arbeiten ist die vollkommenste Geschichte des inneren Geisteslebens, welche wir besitzen. Kein Detail ist diesen unvergleichlichen Beobachtern entgangen. Sie haben die Seele von ihren Tiefen bis zu ihren Gipfeln durchforscht. Skrupel, Zweifel, Ängste, Tröstungen, Gnadengaben, Ekstasen, die bewegten Tiefen des Gefühlslebens und seine schwankenden Wellen, auf denen die Bilder hin und her schaukeln, die kühlen und die heißen Strömungen, in welchen der Gedanke sich kristallisiert oder verflüchtigt, sie alle sind verzeichnet worden mit einer bis ins einzelnste und kleinste gehenden Genauigkeit. Es ist hier ein wahres Museum von Werken großen Stils, die ein sorgfältiges Studium beanspruchen."[1]

A. Poulain, La Mystique de St. Jean de la Croix, 1893, p. 5, meint: Rappelons que la théologie mystique est surtout une science experimentale, dans le sens moderne du mot. On y observe certains états d'âme, tout comme un naturaliste observe des espèces végétales et animales. On les dépeint ensuite le mieux qu'on peut. Ce travail n'est pas toujour facile; car l'observateur n'est pas maître de reproduire le phénomème à son gré. De plus, il ne peut pas traduire ces choses spirituelles et éthérées que par des termes ou comparaisons empruntés aux sens et au monde matériel. Ces images sont nécessairement imparfaites et grossières. Finalement il faut cataloguer et classer les espèces découvertes, ce qui exige beaucoup de sagacité. Daran fügt Poulain die Bemerkung: Ce travail commença dès les premiers siècles de l'Église et avant le seizième siècle beaucoup de trésors étaient déjà amassés.

G. Wunderle, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie, 1915, 5 f., weist hin auf die unerschöpflich reichen Schätze der mystischen Literatur in religionspsychologischer Hinsicht.

Wir werden im Verlaufe unserer Arbeit wiederholt Gelegenheit finden, einerseits die Verdienste der Mystiker um die Religionspsychologie zu beachten, anderseits die Dienste der Psychologie für unser Gebiet in Anspruch zu nehmen. Grundsätzliche Erörterungen über das Verhältnis zwischen Religionspsychologie und Theologie bietet F. Krus, Zeitschr. für Theol. 41 (1917) 1—20, 217—245 (vgl. aber 534—537); dazu den Literaturbericht 742 bis 766.

---

[1] Sur la psychologie du Mysticisme, Rev. philos. 53 (1902, I) 158. Vgl. auch D. Miguel Mir, Espiritu de S. Teresa de Jesús, Madrid 1898, p. XX.

So kann denn auch die Psychologie auf diesem Gebiete sich betätigen. Wenn sie aber ersprießliche Arbeit leisten will, muß sie über einen bequemen Dilettantismus hinausstreben, und muß sie insbesondere auf den Standpunkt des gesunden, religiösen Lebens sich erheben, statt etwa[1] mit dem plumpen Vorurteil zu beginnen, gewisse pathologische Phänomene seien der entsprechendste Ausgangspunkt, um das ganze mystische Leben zu würdigen.

Ein besserer Ausgangspunkt für das Verständnis der Mystik ist der Einblick in das Psalmenbuch der Schrift oder in das Psalmenbuch des eigenen Herzens mit den nie verstummenden Klängen vom Suchen und Finden Gottes: „O suchet Gott, und eure Seele wird erquickt!"[2] Ja, „im Gottsuchen ist Jubel und Frohlocken!", und zwar „mitten in aller Dürftigkeit!"[3] „Gott anhangen ist uns gut!"[4] Denn „gut ist der Herr allen, die auf ihn harren, gut der Seele, die ihn sucht".[5]

Zu jeder Zeit wird die theoretische Behandlung der Mystik39 weit zurückbleiben hinter der Erfahrungsmystik. Man könnte auf eine wissenschaftliche Mystik ungefähr anwenden, was ein Interpret des Hohen Liedes über seine Aufgabe gesagt hat: Während die Mystiker selbst wie mit mächtigem Flügelschlag zum himmlischen Heiligtum sich aufschwingen und von dieser Höhe aus die zeitlichen Abbilder der ewigen Urbilder licht-selig betrachten, und während anderseits die modernen Mystikforscher vielfach bei den Abbildern haften oder im Vorhofe des Heiligtums stehen bleiben, möchten wir selbst, ohne die Selbstbeschränkung der letzteren, aber auch ohne die Auszeichnung der ersteren zu beanspruchen, eine Pforte suchen und öffnen, durch welche der Blick

---

[1] So tut es Marisier in der zitierten Abhandlung. Auch W. James, Die religiöse Erfahrung, deutsch von G. Wobbermin[2], 1914, hat nicht vermocht, zu einer richtigen Würdigung der selbständigen Bedeutung der religiösen Phänomene sich zu erheben. Th. Flournoy, Une mystique moderne [Archive de psychologie 15, n. 57. 58], 1915, 222 u. 224, gesteht wenigstens zu, daß die Psychologie von ihrem Standpunkte aus die letzte Entscheidung über die mystischen Phänomene nicht geben könne; sie sei nicht imstande, die gläubige Annahme einer echten und lebendigen Verbindung des Menschen mit Gott abzuweisen. Vgl. auch hier Wunderle 101.

[2] Ps. 68, 33.

[3] Ps. 69, 5 u. 6.

[4] Ps. 72, 28; die Mystiker werden nicht müde, auf diese Psalmstelle hinzuweisen.

[5] Klagelieder 3, 25.

in das Innerste des Heiligtums sich bietet, und durch welche alsdann ein teilweises Vordringen möglich wird, genügend weit, um zu beurteilen, daß auch im Bau und im Schmuck des Allerheiligsten ähnliche Gesetze Geltung haben werden wie jene, die im Heiligtume sich beobachten ließen.[1]

Zweites Kapitel.

Die intellektuelle Seite des mystischen Lebens.

§ 7. Religiöses Erleben als Erkenntnisquelle.

Innengaben zu bieten in reinster, reichster Fülle und zugleich hochernste, streng verpflichtende Innenaufgaben zu stellen, dies gehört zur unmißbaren Sanktion des Christentums. Manche meinen, daß dies für die Gegenwart in besonders hohem Grade gelte. Sicher aber sind schon die Anfänge des Christentums unlösbar verbunden mit jenen inneren Bewährungen, von welchen das vierte Evangelium so viel zu rühmen weiß.

„Wenn jemand den Willen dessen tut, der mich gesandt hat, so wird er erfahren, ob diese Lehre aus Gott ist, oder ob ich aus mir selbst rede."[2]

„Wer die Wahrheit tut, der kommt zum Lichte."[3]

„Wenn ihr in meinem Vater bleibet, werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein, und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch freimachen."[4]

Das sind die Segnungen der messianischen Erscheinung, die der Evangelist schon im Prologe[5] begrüßt hat: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, in der Fülle der Gnade und Wahrheit."

Aber inneres und äußeres Zeugnis verbinden sich, Erfahrung in den Herzenstiefen und Erfahrung im Bereiche des äußeren Geschehens bestätigen sich gegenseitig. Das gleiche Evange-

[1] Siehe G. Gietmann, Commentarius in Canticum Canticorum (im Cursus s. Scripturae), 334.
[2] Joh. 7, 17.
[3] Joh. 3, 21.
[4] Joh. 8, 31 f.; vgl. 1. Joh. 5, 10.
[5] Joh. 1, 14; vgl. 16 und 17.

lium, welches an die Instanz der inneren Erfahrung verweist, stellt sich selbst ausdrücklich die Aufgabe, von der geschichtlichen Tatsächlichkeit, vom Zeugnis der Sinne, von den als göttlich erprobten Geschehnissen her den Beweis für das Wahrheitsrecht und für die Erlösungskraft des Christentums zu führen. Das vierte Evangelium ist geschrieben, „damit wir glauben, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit wir glaubend das ewige Leben haben in seinem Namen".[1] „Derjenige, welcher es gesehen hat, bezeugt es"[2]: „Was von Anfang war, was wir gehört, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir genau betrachtet, was unsere Hände berührt haben von dem Worte des Lebens — und das Leben ist offenbar geworden, und wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das Leben, das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschienen ist, — was wir glauben und gehört haben, verkünden wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet und unsere Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus!"[3] Wer da dem Worte der Wahrheit nicht zu glauben wagt, mag doch dem Zeugnis der Werke sich offen erweisen und auf diesem Wege zum Glauben kommen, zum Glauben an den Sohn und an den Vater,[4] und mag so Gnade und Wahrheit finden.

Gnade und Wahrheit in ihrer „Fülle", dies ist die Er- 41
fahrung des Neuen Bundes.[5] Aber die Vor- und Teilerfahrung ist dem Alten Bunde nicht fremd. Es war nicht etwa bloß Prophetie, sondern Erfahrungszeugnis, als der Psalmist sein Glaubensleben in den Makarismus ausströmen ließ: „Glückselig der Mann, welchen du, o Herr, unterrichtest und unterweisest in deinem Gesetze!"[6] Dein Wort, o Herr, ist Leuchte mir, Leben und Süßigkeit, Geistesbesitz und Herzensreichtum, Innenschule und Pfad des äußeren Handelns![7] Wer immer mit dem Psalmisten zu beten wußte, hat alles, was der Sänger hier in Worte gefaßt, selbst erlebt, hat selbst in diesen Liedern zum Herrn gerufen und des Herrn Antwort vernommen, nach seinem Gott gesucht und

---

[1] Joh. 20, 31.
[2] Joh. 19, 35.
[3] 1. Joh. 1, 1—3.
[4] Joh. 10, 37 f. und 14, 10 ff.
[5] Joh. 1, 16 und 17.
[6] Ps. 93, 12.
[7] Ps. 118, 105. 50. 162. 103. 34. 35 u. a.

seine Spur erreicht, nach der Wahrheit ausgeschaut und nach der Erlösung geseufzt in Nacht und Schuld und Leid und hat Licht gesehen und Versöhnung gefunden und Tröstung und Gnade.

Wenn wir dem Hebräerbriefe Glauben schenken dürfen, bleibt diese Innenwelt der religiösen Erfahrung (mit allem, was sie an menschlichem Tun *und* an göttlicher Gnade in sich schließt) die die einzige *Erklärungsmöglichkeit* für die welthistorischen *Riesengestalten des Alten Bundes*, die sich auf dem langen Wege von der verschlossenen Paradiesespforte bis zur Pforte des Neuen Bundes in unabsehbarer Kette erheben. Durch die ganze Patriarchen- und Prophetenzeit hindurch, und angefangen schon von Abel und Seth, sehen wir diese Auserwählten ihren von der reinen Gottesidee getragenen, tatstarken und leidenskräftigen Enthusiasmus, einen wahren „Patriotismus", den Idealen einer Gottesstadt weihen, die ihr Auge noch nicht schauen konnte und der sie doch mit jedem Schritte entgegenzugehen überzeugt waren und sich verpflichtet hielten, unter allem Wechsel der äußeren Verhältnisse und allem Widerspruch und jedem Hindernis zum Trotze. Diese Treue gegenüber ihrer religiösen Mission war ein die Jahrtausende durchhallendes Triumphlied, das sich nach dem Gedankengang des Hebräerbriefes in einem einzigen Klang zusammenfaßt, — und dieser Klang, ein reicher, voller Klang, heißt „*Glaube*"![1]

42 Wie immer sich dieses religiöse Erfahren, dieses „Dahinwandeln im Glauben" näher bestimmen mag, jedenfalls ist anzunehmen, daß, was der Neue Bund seinen Gliedern bringt und von seinen Gliedern verlangt, die in der Vorzeit erreichte Höhe übersteigen werde, auch intensiv, in der Energie des Wohnungnehmens in der inneren Gottesstadt, in der Hingabe an die Welt der religiösen Wahrheit, in der Freudigkeit und Zuversicht der religiösen Erfahrung, in der Lebenskraft des geeinten, gehöhten religiösen Lebens. Man findet schwer Worte, die quellfrisch genug sind, um dieser Innenwelt entsprechenden Ausdruck zu geben. Aber mehr als viele Worte bedeutet die Tatsache, daß nach einer von den Mystikern nicht selten ausgesprochenen Überzeugung die persönliche religiöse Erfahrung für viele die Vollkraft eines Argu-

[1] Hebr. 11; es lohnt sich, das ganze Kapitel für unseren Zusammenhang nachzulesen. Vgl. auch Dionysius, der Kartäuser, Comm. in coel. hier. Dionys. Areop., Vorrede.

mentes erreicht — im Sinne der vom hl. Johannes uns berichteten Messiasworte: wo immer Glaube und Liebe wohnt, lebendiger Glaube nämlich und tätige Liebe, dort werden Ströme von Licht zufließen![1]

Hugo von St. Viktor sagt in diesem Sinne: „Ein reines Gewissen wird durch Dokumente, die nicht in die Erscheinung treten, durch verborgene und vertrauliche Heimsuchung täglich in bezug auf Gott unterrichtet und vergewissert, und zwar in einem solchen Grade, daß Gottes beseligende Gegenwart in der Beschauung gewissermaßen und anfangsweise genossen wird und daß der Mensch durch gar keine Art und Weise vom Gottesglauben wie von der Gottesliebe könnte losgerissen werden."[2] Diese Überzeugung wird aber besonders stark durch den Hinblick auf die großen Helden des christlichen Lebens. Eine so bestimmte religiöse Erfahrung, wie sie uns in Verbindung mit der Realisierung des ethischen Ideals bei den Heiligen begegnet, läßt uns auf eine objektive Grundlage derselben schließen, wie derselbe Hugo von St. Viktor meint.[3] Man kann aber auch auf die Erfahrungen hinweisen, die man in den gewöhnlichen Kreisen des schlichten christlichen Lebens macht. Wie oft finden wir mitten in der Welt gute Christen mit einer so ursprünglichen und unerschütterlichen Kraft der gläubigen Hingabe an Gott und an die göttliche Wahrheit, daß wir uns noch mehr beschämt fühlen als erstaunt sehen. Woher diese Kraft des Glaubens — und oft genug auch diese Höhe der Einsicht? Es liegt nahe, an die frühzeitige religiöse Gewöhnung, an guten religiösen Unterricht zu denken, aber ausreichend ist dies nicht zur Erklärung. Dieses tiefgegründete, reichentfaltete religiöse Erkenntnisleben ist die Frucht einer höchst persönlichen Tätigkeit und einer besonderen, ebenso mild als stark wirkenden Gnade: diese Seelen haben gelernt, ernst zu denken, ernst zu beten, auf ihr eigenes Herz und auf die göttlichen Erleuchtungen zu achten, sie haben es verstanden, auf das Zeugnis

---

[1] In der „areopagitischen" Schrift De div. nom. II 9 wird Hierotheos als Lehrer gerühmt; er habe nicht bloß aus der Hl. Schrift, aus der Tradition, aus wissenschaftlicher Arbeit, sondern auch aus der religiösen Erfahrung geschöpft.

[2] De Sacr. I 10, 4.

[3] I 10, 2.

des Geistes zu achten, der „unserem Geiste Zeugnis gibt, daß wir Kinder Gottes sind".[1]

43 Nicht als einzige, wohl aber als erste Seite an dieser religiösen Erfahrung erweist sich, zugleich mit der Freude an der Gewißheit des Glaubensbesitzes, auch die Freude über den Reichtum und die Schönheit dieses Besitzes. In der Tat müßte es befremden, wenn zwar das Reich der Sinne mit seinem Einzelschönen und mit den Landschaftsreizen der Berg- und Talwelt unser freudiges Entzücken zu wecken vermöchte, das Reich der Wahrheit aber, das Land der Religion, Festland und Sternenhimmel zugleich, nicht Quellen lichter Seligkeit öffnete. Befremdend wäre es, wenn die menschliche Seele, von Gottes Geist gebildet und nach dem Bilde Gottes geschaffen, nicht willig sich öffnete für die Strahlen der göttlichen Wahrheit, die in den Offenbarungslehren leuchten und dem menschlichen Verstande nicht minder verwandt und wohltätig gegenübertreten, wie dem leiblichen Auge das Sonnenlicht. Und wiederum würde es befremden, wenn nicht das Gefühl der Gemeinsamkeit in den heiligsten Überzeugungen, die Wahrnehmung des millionenfachen Echos, welches das Kredo des eigenen Herzens über die Länder und über die Zeiten hin findet, Jubelstimmen im religiösen Menschen wachrufen würde. So kann das Glaubensbekenntnis zu einer Quelle mystischer Erhebung werden, und auf gleiche Weise wird das schlichte „Vater unser" eine Welt von Trost und Freude bieten im Lichte des ebenerwähnten Apostelwortes,[2] daß wir uns wissen als Kinder Gottes gemäß dem Zeugnis des Geistes. Ob wir es beten, dieses Gebet des Herrn, in den Stunden begeisterter Hingabe an Gott und sein Reich, an Gott und seinen Willen, oder in Tagen der Bedrängnis äußerer und innerer Art, ob im Bewußtsein der Aufrichtigkeit und Treue unseres kindlichen Sinnes oder im Gefühle der Schuld und der Schwäche: jetzt und dann und immer erfahren wir es, daß der Herr ein Gott der Erbarmung ist, und daß er allen nahe ist, die ihn anrufen,[3] wir wissen, daß wir dem Vater versöhnt sind in seinem Sohne und verbunden im Hl. Geiste.

---

[1] Röm. 8, 15 f. Zur Sache vgl. Saudreau, Les degrés de la vie spirituelle [2] II, 1897, 279 s., auch oben n. 22 und unten n. 136.

[2] Vgl. Gal. 4, 6.

[3] Ps. 144, 18.

„Der wirklich Gläubige", sagt eine neuere Stimme aus den Kreisen 44
der spekulativen Theologie, „erfährt nicht bloß die Erhabenheit, Hoheit, Schönheit, Angemessenheit der geheimnisvollen Wahrheiten des Christentums, nein, er hat sie aufgenommen im Glauben, läßt sie lebendig sein in Gefühl und tatkräftigem Willen, erhebt betend seine Hände zu Gott, dem Vater aller Wahrheit und alles Trostes, wird so teilhaftig einer Neugeburt seines Lebens und erfährt innerlich, daß dieser Glaube und dieses neuentstandene Leben ihm eine vordem ungeahnte, ungekannte Befriedigung verleihe und über sein ganzes Wesen den Hauch einer ihm bisher fremden Lebensseligkeit ausgieße und den Zauber einer neuen himmlischen Welt über sein Dasein ausbreite."

„Er erfährt innerlich, daß die übernatürliche Offenbarung des Christentums *wirklich* sei, als was sie sich ankündige im äußeren Worte der Schrift und der Kirche: Hilfe für den Bedrängten, erbarmungsreiche Huld für den Sünder, Erlösung, Heilung, Heiligung, Friede und Freude der Gotteskindschaft, er erfährt innerlich, daß sie auch *erfülle*, was sie *verheißt*, und wird dann ganz unwillkürlich zu dem Geständnisse sich neigen: eine Offenbarung, deren Inhalt so versöhnend, heiligend und beseligend wirkt, kann nur von Gott kommen, dem Urquell aller Harmonie und Seligkeit; die äußere Geschichte Christi als Heilands und die von ihm ausgegangene Heilandsreligion erweist sich als göttlich und wahr schon dadurch, daß sie durch die innere Geschichte in mir selber sich beglaubigt. Er wird sagen: ich glaube nicht mehr bloß an Gott als meinen Erlöser und Heiliger auf das äußere Wort hin, ich erfahre ihn in mir auch innerlich in seinen erlösenden und heiligenden Wirkungen." Und ähnlich lautet das Erfahrungsurteil in bezug auf die heilige Kirche Jesu Christi. So Aloys von Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, 1900, 232 ff.

Daß wir in Christus leben und daß Christus in uns lebt, — daß „dieses in aller Wahrheit und Wirklichkeit sich so verhalte, wissen diejenigen, die es *erfahren* haben, die *sich selbst Zeugnis sind*, daß ihr (ungeordnetes) Eigenleben Tag für Tag verleugnet und überwunden, und daß zugleich ein anderes Leben ihnen eingehaucht werde, ein Leben, das nach dem Himmlischen verlangt und strebt mit Sinn und Herz, in Wahrheit ein Leben nicht des irdischen Menschen, sondern ein Leben der Weisheit und Gerechtigkeit, das Leben Christi". Thomassin, De adventu Christi, cap. XV.

Aus den zahlreichen Zeugnissen dieser Art, die aus dem Christentume der Väterzeit uns aufbewahrt sind, ist der bezeichnendsten eines jenes Schriftstück Cyprians über das Mysterium des Gnadenwirkens, geschrieben aus der eigensten Seelengeschichte heraus. Das Streben nach Weltwissenschaft und Weltgenuß, das Ringen nach einer befriedigenden Lebensanschauung und nach sittlicher Freiheit und Vollreife, das Forschen in der Schriftweisheit und die persönliche Erleuchtung von oben und die Kraft der Taufgnade sind in diesem Tagebuche des inneren Lebens mit einer fast modernen Frische verzeichnet. „Vernimm von mir, was man

besser in sich erfährt, ehe man es von außen lernt, was man nicht auf dem fristenlangen Erkenntniswege sammelt, sondern auf dem kurzen Gange der Gnade schöpft!" Ehedem schien nämlich auch einem Cyprian die Rede von der inneren Neugeburt etwas Unmögliches, Unverständliches zu besagen. Anders später, da er von sich bezeugen kann: „Als, kraft des Wassers der Neugeburt, die Befleckung des früheren Lebens abgewaschen war, da strömte von oben ein heiteres, reines Licht in die entsündigte Brust; sobald ich von oben her den Geist geschöpft und durch die Wiedergeburt zu einem neuen Leben umgeschaffen war, da erstarkte wundersam der schwankende Geist, tat sich Verschlossenes auf, lichtete sich das Dunkel, es erwachte die Kraft zu dem, was vorher schwierig schien, es ward ausführbar, was ich für unmöglich gehalten." Brief an Donatus.

45 Die Kunde von solcher tiefsten Befriedigung in der christlichen Lehre und von solcher inneren Erneuerung in der Gnade Christi hat von Anfang nicht wenig beigetragen, die Außenstehenden in die Nähe des Christentums zu rufen und zur Prüfung aufzufordern. Und es liegt ohne Zweifel in der Teleologie der besonderen Erleuchtungen und Tröstungen des inneren Lebens, daß aus ihnen die nachhaltigsten Impulse des äußeren *Wirkens* für die *Erhaltung* und *Ausbreitung* des *Gottesreiches* gewonnen werden.[1] Wenn im Gottmenschen selber während seines Erdenwallens, soweit das menschliche Innenleben in Betracht kommt, ohne allen Zweifel als vorherrschende und regelmäßige Stimmung die aus dem klaren Bewußtsein der Gottvereinigung hervorquellende freudigste Hingabe an den Willen des Vaters und an den Dienst des Vaterreiches anzunehmen ist, so steht ebenso über allem Zweifel fest, daß diese Stimmung als Grundton fortklang in den Apostelherzen und in Gottesmännern aller Zeiten. Sie wußten, welchem Heiland sie Zeugnis gaben, welchem Reiche sie ihre Kräfte geweiht, für welche Verheißungen sie sich verbürgten. Der innere Jubel der Gnadenerfahrung löste unüberwindliche Tatkraft aus, gleichwie wiederum dem opferreichen Wirken für Gott und sein Reich neue innere Erfahrungen voll Licht und Trost antworteten. Unter anderen hat Gregor der Große immer wieder auf jene innere Quelle des äußeren Erfolges hingezeigt. „Die heiligen Männer, welche auf den Fittichen des Geistes zur Betrachtung des Himmlischen sich erheben, machen diese himmlischen Güter, die sie innerlich, wenngleich nur spiegelweise geschaut, den Brüdern kund. Zwar kann das Schauen nicht

[1] Vgl. unten n. 211.

die Sache erreichen und die Sprache nicht das Schauen. Aber dennoch trifft die Botschaft die Herzen der Zuhörer und entzündet sie“[1] — um so mehr, als der Geist Gottes, während das Wort von außen lehrt, innerlich die Herzen mit seiner geheimnisvollen Salbung durchtränkt.[2] Je lebendiger das mystische Leben sich entfaltet und je lebendiger insbesondere das Bewußtsein sich entwickelt, auch andere zur Gottvereinigung führen zu müssen, um so stärker wird die Zuversicht auf den Reichtum und die Zuverlässigkeit der inneren Erfahrung. So hört Mechtild von Magdeburg — und ihr Beispiel hat etwas Typisches — den Heiland sprechen:

Ich will das Licht auf den Leuchter setzen,
Und allen Augen, die es von ferne sehen,
Soll ein Strahl der Erkenntnis entgegen-
Da fragt Mechtild: [leuchten.
Wer soll der Leuchter und das Licht denn sein?
Und es sprach der Herr:
Ich bin das Licht, der Leuchter ist dein Herz.[3]

Für das Vorausgehende und das Folgende sei aufmerksam gemacht auf die lehrreiche Abhandlung von H. Pinard, Expérience religieuse, Dictionnaire de Théol. cathol., V, 1786—1868; im einzelnen sei betont die Darbietung der dogmatischen Prinzipien zur Würdigung der religiösen Erfahrung, 1861 ss., sodann die Klarlegung der Bedeutung, welche der inneren Erfahrung für die religiöse Erkenntnis zukommt (nicht im Sinne des exklusiven oder doch primären Faktors, sondern im Sinne eines untergeordneten Faktors) 1828—1841; einschlägige Literatur 1864—1868.

§ 8. Überspannen des religiösen Erfahrens.

Wie vielfach nun auch die Berufung auf die innere Erfahrung 46
im echten religiösen Leben uns begegnet und wie legitim diese Berufung an sich heißen muß, so hat sich doch eine Überspannung nach dieser Seite im Laufe der Geschichte in einer Weise geltend gemacht, daß es nottut, auf die Grenzen hinzuweisen, durch welche die Kompetenz jener Erfahrung umschrieben wird, und auf die Bedingungen, unter welchen sie zu Recht besteht. Unter diesem letzteren Gesichtspunkte ist sofort jener Begriff der

[1] In Ezech. l. 1, hom. 5, n. 13; weitere Stellen siehe etwa bei C. Wolfsgruber, Gregor der Große, 575 ff.
[2] Vgl. Augustin, tract. 3 in Ioan. n. 13.
[3] Bei Greith 217.

religiösen Erfahrung abzuwehren, welcher dieselbe auf den sogenannten „Gefühlsglauben" einengt, weil hier der Name „Glaube" von einem System usurpiert wird, das in bezug auf den Inhalt und in bezug auf die Erkenntnisquelle in keiner Weise mit dem kirchlichen Begriffe des Glaubens harmoniert. Zuletzt kommt dieser Gefühlsglaube zum gleichen Schlusse wie die Theorie eines unmittelbaren diesseitigen Schauens Gottes, nämlich zur Ablehnung jeder Art von Wahrheitsvermittlung und weiterhin zur Gefährdung jeder objektiven Wahrheit. Wenn einmal das Festhalten am lebendigen Gott, dem man sich nahe weiß, die Liebe zum Ewigen, deren man sich bewußt glaubt, der Gegensatz zur religiösen Kälte oder zu den wechselnden Zeitspielen der Gelehrten, die man überall wahrzunehmen meint, — wenn dies also eine genügende Berechtigung abgibt, um über die kirchlich überlieferte Lehre und über die in ernster wissenschaftlicher Arbeit errungenen Wissensschätze in gleicher Weise mit mitleidigem Hochgefühl sich hinwegzusetzen: dann ist den verhängnisvollsten Irrtümern und in der Folge auch dem vollständigen Skeptizismus und Indifferentismus Tür und Tor geöffnet. Und wenn der kleinste Winkel des Herzens schlechthin mehr zu sagen weiß als die bänderreichen Bibliotheken, dann liegt die Frage nicht ferne, ob nicht auch das Buch der Bücher vor dem Buche des Herzens zurückzustehen habe.[1] Weiterhin aber wird der versuchliche Einfall sich geltend machen, daß aus der Tiefe eines sich gottinnig fühlenden Herzens ein Weisheitsquell sich ergieße, aus dem mit mehr Erfolg denn aus den Büchern der Gelehrten das Verständnis der Weltdinge zu schöpfen sei. Also aus der Sphäre des Innenlebens heraus soll sich das Buch der ganzen Schöpfung lesen lassen, und zwar ohne die langen Wege des diskursiven Denkens! Aber dieses Sichversuchen an den tellurischen und kosmischen Problemen ohne die Hilfsmittel der wissenschaftlichen Arbeit, dieses mehr kindische als gigantische Unterfangen, die Aufgaben, an welchen Generationen nur mit teilweisem Erfolge sich abmühten, in augenblicklichen Intuitionen, d. h. in Wahrheit in fragmentarischem Sinnen und Spinnen, in methodenlosem Reden und Schreiben zu erledigen, dieses Beginnen fällt ebenso aus dem Reiche der Mystik wie aus

[1] Vgl. hierzu Möhler, Symbolik § 66.

dem der Wissenschaft hinaus: es ist weder ein In-Gott-Versinken, noch ein Weltverständnis. Es ist lediglich eine Selbsttäuschung.

Der bekannte Görlitzer Handwerkertheosoph Jakob Böhme 47
ist ein Beispiel hierfür. Böhme war sich bewußt, in seinen zahlreichen Schriften — „Morgenröte im Aufgang", „Die drei Prinzipien des göttlichen Lebens", „Über das dreifache Leben des Menschen", „Von der Signatur der Dinge", dies sind einige der Titel — als Resultat gottinnigster Erfahrungen zu bieten, was aus Reminiszenzen von mystischer oder mystizistischer oder auch profaner Lektüre und aus ungezügelten, phantastisch-üppigen Spekulationen sich zusammensetzte.

„Was zanken wir lange um das Wissen, das doch nicht allein der Weg zur Seligkeit ist? Denn daß ich so viel weiß, gibt mir nicht Freude, sondern daß ich meinen Heiland lieb habe und den immer begehre, das gibt mir Freude." So der Theosoph. Wohin er aber damit zielt, läßt er sofort erkennen. „Der eine drängt mittels des Gesetzes in Gottes Erbarmen, der andere durch das Evangelium, der dritte endlich ohne Gesetz und ohne Erkenntnis des Evangeliums; er hat keins von beiden, aber er hängt an Gottes Gnade, und diese wird ihm dann im Verdienste Christi geschenkt, ohne sein Wissen."

Böhme teilt uns den Anfang seiner eigenen gottentstammten Einsicht mit: bevor er seine „tiefe Erkenntnis" erhalten, habe er in tiefer Trauer die große Welt und das kleine Fünklein des Menschen betrachtet; alsbald aber sei sein Geist hervorgebrochen wie in einem Sturmlaufe gegen alle Höllenpforten und durch alle Höllenpforten bis in die innerste Gottheit, da er dann mit bräutlicher Liebe sei umfangen worden. In diesem Lichte habe jetzt sein Geist vermocht, durch alles klar hindurchzusehen, Gott zu erkennen an allen Kreaturen, selbst an Kraut und Gras zu erkennen, wer Gott sei, wie er sei, was sein Wille sei. In einer Viertelstunde sah und lernte er nach seinem eigenen Urteile mehr, als wenn er viele Jahre auf hohen Schulen gewesen!

Wie nahe diese „tiefe Erkenntnis" an den Abgrund der Skepsis und Negation grenzt, ergibt sich mit bitterer Konsequenz aus dem Geständnis Böhmes in bezug auf seine theosophische Schriftstellerei: „Solange Gott seine Hand über mir hält, verstehe ich wohl, was ich geschrieben habe; sobald er sich aber

verbirgt, kenne ich meine eigene Arbeit nicht mehr und bin meiner Hände Werke fremd geworden." Daraus folgt eben auch die Dunkelheit dieser theosophischen Literatur — und doch auch wieder ihre „Verständlichkeit". „Die wahrhafte Erkenntnis kann keiner dem anderen geben; ein jeder muß dieselbe selbst von Gott erlangen. Bin ich darum auch wohl an vielen Punkten meiner Schriften schwer verständlich, so bin ich doch in Gott dem Leser leicht zu verstehen, wenn seine Seele in Gott gegründet ist." [1]

Deutlich und kräftig bringt Böhme diese seine Überzeugung zum Ausdruck in seinem 12. Briefe an Kaspar Lindnern, Zöllner zu Beuthen (10. Mai 1622 oder 1623). Hier heißt es u. a.: „Gottes Geist macht nichts Neues im Menschen, sondern er redet von den Wundern in der Weisheit Gottes aus dem Menschen; und solches nicht allein aus der ewigen, sondern auch aus der äußeren Konstellation, als durch den Geist der äußeren Welt . . ." „Darum, mein lieber Herr, weiß ich Euch, weil Ihr mein Bekenntnis habt begehret, keinen besseren Rat mitzuteilen, als daß ich Euch den Weg zeige, den ich selber gehe, und darauf mir ist die Tür aufgetan worden, daß *ich gelehret bin, ohne vorhin zu lernen.*" Bei W. Elert, Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes. Eine psychologische Studie (Bonwetsch-Seeberg, Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 19) 1913, 97.

Als Beispiel dieser vermeintlichen höheren, schulen- und bücherfreien Einsicht nenne ich Böhmes Ausführung über Form und Gestalt der Seele nach der Zusammenfassung bei Elert, 18 f.: „Die Gestalt des Zweiges gleicht der des Baumes, aus dem er entsprossen, die des Kindes derjenigen seiner Mutter. So gleicht die Gestalt der Seele der ganzen Wirklichkeit, der sie entstammt, dem Auge Gottes: sie ist eine Kugel" (eine „Feuerkugel"). „Das Himmelsgewölbe ist ja kugelrund, die Erde gleichfalls, so wird es auch die Seele sein, die doch von allem das Abbild ist." „Durch die Kugel nun ist ein Kreuz gelegt, dessen Arme die Richtung angeben auf die Wesenheiten, in denen die Seele urständet." „Der senkrechte Balken des Kreuzes teilt die Seelenkugel in zwei Augen: ‚ein heiliges, göttliches und ein höllisches, grimmiges im Feuer' . . ." „Der Seelengeist, d. i. der Wille, verteilt die Seele über den ganzen Leib, über alle Glieder."

Da die zeitgenössischen Theologen für Böhmes Phantasien nichts übrig hatten, warf er ihnen vor, sie verhinderten mit Vorbedacht ein tieferes Eindringen in die göttlichen Geheimnisse und blieben selbst am Buchstaben hangen. „Und ist mitnichten zu denken, als ob ein Christ nicht dürfte den Grund der Natur angreifen, daß er nur müsse ein Block und stummes Bild in der Wissenschaft der Geheimnisse der Natur sein . . ." „Darum kann sich keiner mit Recht einen Gelehrten der Hl. Schrift nennen, noch weniger einen Doktor derselben, er verstehe denn die sensualische Zunge", d. h. die theosophische Einsprache. Elert, 51 f.

[1] Vgl. Noack, Christliche Mystik, 1853, II 170 f., 198 u. überhaupt 167 ff.

Wenn übrigens Luther, Briefwechsel 1, 142 (bei Grisar, Luther I 262), an Spalatin schreibt, bei der Beschäftigung mit der Hl. Schrift müsse man vor allem am eigenen Studium und am eigenen Scharfsinn verzweifeln, und beifügt: „Vertraue allein darauf, daß dir der Geist den Sinn einflöße!" „Beginne also, die demütige Verzweiflung zum Ausgang nehmend, von Anfang an die Bibel zu lesen", — so hat dies Wort deutlichen Abstand von Böhmes Weisung. Mit Recht aber vermißt hier Grisar die Berufung auf das steie Verständnis in der Kirche. Vgl. hierzu § 13.

Ob aber die theosophische Literatur von heute ähnlich über sich selbst zeugt wie Böhme? Eine Abhandlung von Léon Cléry in Paris „Was ist Theosophie?" bespricht, wie der deutsche Übersetzer Deinhard (Beiträge zur okkultistischen Wissenschaft, 1901) bemerkt, in „klarer, anschaulicher, überzeugender Weise" den Gegenstand. Wenigstens verheißt Léon Cléry viel. „Theosophie ist ein Wissen und nicht diese oder jene Wissenschaft oder eine größere und geringere Zahl von Einzelwissenschaften; es ist ein exaktes, absolutes, universales Wissen; . . . es ist das Wissen vom Menschen von seiner Geburt bis zum Tode, die Erkenntnis seiner Beziehungen zu Gott und der von ihm als Individuum wie als Glied der Gesellschaft gespielten Rolle, und diese Erkenntnis erstreckt sich nicht nur auf den Menschen, sondern überhaupt auf alle Wesen, mit denen er zusammenlebt, ohne daß er die Mehrzahl derselben sieht oder kennt . . ." Ein Wirbel von Namen gibt die aufsteigende Stufenfolge der körperlichen Zuständlichkeit: „physischer Körper", „Ätherkörper", „Spontal- oder Astralkörper", „Mentalkörper", „Kausalkörper"! Letzterer ist „Vorratskammer guter Gedanken, mutiger Entschlüsse, edler Bestrebungen, die auf das Schöne, Gerechte, Gute und Wahre gerichtet sind". Damit mag es hier sein Genüge haben. Vgl. n. 14 u. Zimmermann in: Stimmen d. Z. 95 (1918), 328 ff., 453 ff., 555 ff.

Kants Zeitgenosse und Landsmann, Johann Georg Hamann, 48
der „Magus des Nordens", zeigt gleichfalls, mit welcher Zuversicht die Theosophen die Stimme Gottes im Herzen und das Wort Gottes in der Schrift zu interpretieren und der Zeitphilosophie entgegenzustellen verstehen. Das Recht „der mystischen und poetischen Ader aller Religion" könne nur in den Augen einer „heterogenen, inkompetenten, eiskalten Philosophie" als Torheit gelten! Wie wolle man gegenüber solcher Gegnerschaft die christliche Offenbarung verteidigen? Das seien „die Gesunden, die des Arztes nicht zu bedürfen glaubten"! Anders ist der Weg des Heiles: „Kinder müssen wir werden, wenn wir den Geist der Wahrheit empfangen wollen, den die Welt nicht fassen kann." Dann empfangen wir diesen Geist aus Gottes Wort, welches das einzige Licht ist, „um zu Gott zu kommen und auch um zu uns selbst zu kommen". Allein — man erweist der Offenbarung einen schlechten Dienst und verzichtet auf jedwede solide Basis für das

religiöse Innenleben, wenn man mit Hamann die Anmaßungen des Aufklärungs-Rationalismus durch die Absage an die Vernunfterkenntnis zurückweisen will, weil „die Vernunft uns nicht gegeben sei, um weise zu werden, sondern um unsere Torheit und Unwissenheit zu erkennen".[1]

Desgleichen ist es ein schlechter Dienst für die Offenbarung und für die heiligen Schriften, wenn man aus den letzteren ein System der „philosophia sacra" im Sinne einer Universalwissenschaft herauskonstruiert, wie dies der „Magus des Südens" versucht hat.

Dieser „Magus", der gefeierte Christoph Friedrich Ötinger, hat religiöse Tendenzen und theologisches Wissen, Väter- und Mystiker-Lektüre, Fragmente aus der Kabbala[2] und aus der Alchimie, aus der Physik und Medizin mit merkwürdigen spekulativen Eigenversuchen zu einer „Schriftphilosophie" verschmolzen, für die er in zahlreichen größeren und kleineren Schriften eintrat, überzeugt von seinem endgültigen Erfolge, da er ja in göttlichem Berufe stehe. „Wer meinen ganzen Lebensgang zusammenfaßt, wird finden, daß ich mit göttlichem Berufe in der Sache arbeite", so bezeugt er von sich selber. Indessen seine Schrift „Irdische und himmlische Philosophie" oder seine „Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet" oder die Dutzende kleinerer Schriften zeigen allerorts die Anklänge an seinen Meister Jakob Böhme, an Swedenborg, den schwedischen Visionär, und an andere mystizistische Literatur, und dazu ein Abmühen und Abringen, um in dem Heiligtume der religiösen Erkenntnis den Schlüssel des Naturverstehens zu finden; nicht aber bieten sie ein Resultat, das die Preisgabe philosophischer oder dogmatischer Lehrpunkte (wie

---

[1] Noack, a. a. O. 312, 313 f., 315 f., vgl. W. Kreiten, Kirchenlex. 5, 1466—1471.

[2] Die Kabbala („Überlieferung", niedergelegt in den beiden Büchern Jezira und Sohar) wollte die angeblich im Gesetze des Moses verborgene, ihm selbst aber geoffenbarte und seither geheim weiterverbreitete theosophische Weisheit darbieten. In Wahrheit handelt es sich um eine seit dem ausgehenden zwölften Jahrhundert ausgebildete spekulativ-praktische Mystik, in welcher sich orientalisch-hellenische (speziell neuplatonische) Elemente mit traditionellem Gut des morgen- und abendländischen Judentums und mit willkürlichen Denk- und Phantasiegebilden mischten. Siehe F. Schühlein in Buchbergers Hand-Lexikon II 955—958; The Jewish Encyclopedia III 456—479; E. Bischoff, Die Kabbalah. Einführung in die jüdische Mystik, 1917.

in bezug auf die Natur des Menschen) nur in etwa ausgleichen könnte.

Ötinger meint: „Die Hl. Schrift siehet den Lilien auf dem Felde gleich, aber auch den Himmeln, die von Gottes Ehre erzählen. Man sieht an ihr das Sprichwort Salomons auf allen Blättern: Was gewesen ist, das wird sein und ist noch! Besonders in jetziger Zeit, da sich Erkenntnisse auf Erkenntnisse häufen [so Ötinger dazumalen!], kann man . . . nach gewissen Entdeckungen der Naturwahrheiten φυσικῶς erkennen, daß alle Teile der Schrift den perspektivischen Plan der Weisheit Gottes in sich enthalten, nach welchem man in der Ewigkeit auf die vergangene Welt zurücksehen und auf das Zukünftige als eine aufgerollte Frucht der vergangenen Zeitläufe vor sich sehen wird. Indem so die Schrift die ganze Weltentwicklung in sich abspiegelt, ist sie ein Regelmaß aller menschlichen Gedanken, Worte und Schreibart."[1] Mit den heiligen Büchern derartige natur- oder geschichts-theosophische Experimente machen, heißt sie nicht ehren, sondern weit unterschätzen. Die Hl. Schrift erhebt gemäß ihrem eigenen Zeugnisse den Anspruch, „vom Geiste Gottes eingegeben zu sein und nützlich zur Belehrung, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung, zum Unterricht in der Gerechtigkeit, — damit vollkommen sei der Mensch Gottes, zu jedem guten Werke ausgerüstet".[2]

Vor den verfehlten Wegen der mystizistisch-theosophischen Schrifterklärung hätte schon die Geschichte der gnostischen Schriftspekulation der ersten christlichen Jahrhunderte warnen sollen.

Siehe Irenäus, Adv. haer. I 1 ff.; I 11 ff.; I 18 usw. vgl. K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur I, 1861, S. 520 ff. Simon der Magier, Menander, Saturninus und Basilides, Valentinus und Marcion mit ihren Äonen-Konstruktionen und ihren Emanationsphantasien konnten doch nicht überboten werden! Aus den ersten Zeilen der Genesis die Tetraden und Ogdoaden herauszulesen — Deus, Principium, Coelum, Terra (Gen. 1, 1) als erste „Tetras", Abyssus, Tenebrae, Aquae, Spiritus (Gen. 1, 2, 3) als zweite „Tetras", beide zusammen als „Ogdoas" — und auf gleiche Weise dann die Zehn- und Zwölfzahl zu suchen, um aus ihrer Addition die „Triakontas" zu gewinnen und dieselbe überall geheimnisvoll wiederkehren zu sehen, — im Höhenmaß der Arche und im Längenmaß der Stiftshütte, aber auch in den dreißig Männern, die mit Saul bei Samuel zu Tische

[1] Siehe Noack II 290; vgl. Kleffner, Kirchenlexikon 9, 761 ff.: J. Herzog, Real-Enzyklopädie 14, 332—339.

[2] 2. Tim. 3, 16 f.

saßen (Gen. 6, 15; Exod. 26, 8; 1. Kön. 9, 22): das steht etwa auf gleicher Stufe mit den Ergebnissen der vorerwähnten Richtung.

Wieviel mehr hätte es sich gelohnt, in der Schule der kirchlichen Schriftsteller das Auge zu schärfen für die ethischen und dogmatischen Reichtümer der hl. Schriften! Auch für spätere Jahrhunderte blieb gültig, was Irenäus schrieb, daß dort, wo die Gnadengaben des Herrn hinterlegt sind, wo die apostolische Amtsnachfolge und Amtsgnade sich befindet, ohne Gefahr über die Schrift Belehrung gesucht werde (Adv. haer. IV, 26, 5). Man darf auch an Hieronymus (Ad Paulin., de studio script. ep. 53, 6 s.) und an Augustinus (Ad Honor., de util. credendi 17, 35) erinnern. Letzterer meint: „Wenn man für jedes einzelne Fach, so gewöhnlich und leichtbegreiflich es auch ist, einen Lehrer oder Meister nimmt, ist es dann nicht ein hoher Grad von Dreistigkeit und Dünkel, wenn man es verschmäht, die Bücher der göttlichen Geheimnisse von ihren Auslegern kennen zu lernen?" Wer sich erinnert, mit welcher Willkür und mit welcher Unkenntnis, der kirchlichen Tradition und der exegetischen Wissenschaft zum Trotze, immer wieder **aftermystische Frömmigkeit** in der Schrift zu schalten und zu walten versuchte, **wird diesen Hinweis** nicht überflüssig finden.

49 Sollte man sich verwundern, wenn der religiöse Indifferentismus und Nihilismus die Antwort ist auf Überspannungen wie die vorgenannten? Richtiger aber spricht man hier nicht von einer Reaktion des Naturalismus gegen den extremen Supranaturalismus, sondern von einem Umschlag des vermeintlichen Superrationalismus in den Antirationalismus. Die theosophische Natur- und Schriftmystik war mehr noch Vernünftelei als Frömmelei, und sie war deshalb von zwei Seiten aus unfähig, in nachhaltiger Weise wirkliche religiöse Erneuerung, christliche Gläubigkeit und Lebensrichtung zu bieten und des offenbarungsfeindlichen Zeitgeistes Herr zu werden. Dazu bedarf es jener Art von religiöser Innerlichkeit, welche für die einzelne Augenblickserfahrung eine Norm sucht an dem kirchlichen Bewußtsein, statt die eigenen Einfälle über die theologische Wissenschaft und das kirchliche Lehramt zu stellen, — es bedarf jener Art von mystischer Religiosität, welche sich freihält von antiintellektueller Tendenz, dabei aber den Versuch wagt, die Kraft des Christentums um so mehr im Leben zur Geltung zu bringen, je weniger die Wege der Wissenschaft zur Überwindung der Gegensätze zureichend sind. Für dieses Streben erhoffen dann freilich die Mystiker den Beistand höherer Erleuchtung bei ihrem Innenleben und ihrem Außenwirken. Es ist aber ein Abstand von Sternenweiten zwischen den erwähnten mystizistischen Überschreitungen und

zwischen dieser letztbeschriebenen Art, den Aufblick nach oben mit dem Einblick nach innen zu verbinden. Die Kirche selbst wird ja nicht in die Irre führen, noch wird sie etwas Nichtssagendes verlangen, wenn sie Priester und Gläubige vor der Verkündigung des göttlichen Wortes zum Hl. Geiste flehen läßt, daß er die Herzen „heimsuchen", „erleuchten", „erfüllen", „trösten" möge. Auch glaubte die Vorzeit nicht fehlzugehen, wenn sie für die Pforte der hohen Schulen die Herabkunft des Hl. Geistes als passende Darstellung wählte. Und ein Thomas von Aquin glaubte nicht zu irren, wenn er vor seiner literarischen Arbeit und vor seiner Lehr- und Predigttätigkeit in innigem Gebete zum unaussprechlichen Schöpfer um Beistand rief: „Du hast aus den Schatzkammern deiner Weisheit drei Engel-Hierarchien gebildet! Du hast mit unvergleichlicher Schönheit die Provinzen des Universums geordnet! Du bist allen Lichtes wahre Quelle und der Weisheit übererhabener Ursprung! Du lehrest sprechen und machest beredt die Zungen der kleinen Unmündigen! Würdige dich denn, die Strahlen deiner Klarheit auszugießen über das Doppeldunkel, das meinen Geist von der Geburt an umhüllt in Schuld und Unwissenheit. Gib mir Einsicht im Verstehen, Treue im Behalten, Leichtigkeit im Lernen, Schärfe in der Erklärung, Fülle und Schönheit im Ausdruck!"[1] Zuletzt wissen wir alle, daß nach dem Apostelworte der Herr das Anfangen und das Vollenden gibt,[2] daß nach dem Heilandsworte der Gnadensegen, der das Saatkorn in das willige Herz gesenkt, auch das Gedeihen und Reifen spendet,[3] ohne das Innen- und Außenmühen entbehrlich zu machen, — auch nicht das Mühen auf dem Felde der Verstandesarbeit.

Indessen sind in letzterem Betracht manche Äußerungen der Mystiker in einer Fassung uns überliefert und in einem Sinne aufgenommen worden, daß eine genauere Prüfung sich notwendig erweist. Dabei wird aber die spezielle Frage über die intellektuelle Aktivität im mystischen Vollendungsstande vorerst außer acht zu lassen und besser an späterer Stelle zu beantworten sein.

[1] Nach den liturgischen Büchern des Predigerordens.
[2] Phil. 2, 13.
[3] Vgl. Mark. 4, 26 f., coll. 4, 20 cf. Ps. 126.

§ 9. Mystisches Leben und Mystik als Wissenschaft in ihrem näheren Verhältnisse zur Erkenntnistätigkeit.

50 Viele Mystiker scheinen die Anschauungen zu teilen, welche wir soeben zurückgewiesen haben. Sie meinen, daß „viel Fragen, Lesen, Studieren, hohes Verständnis, große Meisterschaft, kurz alles, was geschaffen ist, zur Vereinigung mit Gott wenig helfe und diene". „Niemand kommt zu mir, sprach der liebe Jesus (Joh. 6, 44), es sei denn, daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn ziehe in die hohe Schule des Hl. Geistes, darin er die Wahrheit erkennt, die allen natürlichen Meistern in der Schule unbegreiflich ist. In dieser Schule lehrt man nicht mit Bildern der Bücher, hier wird inwendig ohne Bild die Wahrheit eingesprochen. Darum gebot der demütige Sankt Franziskus seinen Brüdern in seiner Regel, daß sie wenig mit den auswendigen Büchern und Buchstaben sich beschäftigen sollten, und daß diejenigen, welche die Buchstaben nicht kennten, nicht Sorge haben sollten, Buchstaben zu lernen, sondern sie sollten wahrnehmen, daß sie über alle Dinge begehren müßten, den Geist Gottes zu haben, und um seine heiligen Wirkungen bitten mit einem reinen Herzen."

„In der süßen, übernatürlichen Minne des Hl. Geistes, da wird der Mensch auf einmal mehr gelehrt, als er von allen Menschen, die in der Zeit sind, bis zum Jüngsten Tage gelehrt werden könnte. Sankt Gregorius spricht: ‚Der Hl. Geist ist ein wunderbarer Werkmeister, er erfüllt einen Fischer und macht einen Prediger daraus, er erfüllt einen Verfolger und macht ihn zu einem Lehrer des Volkes, er erfüllt einen Zöllner und macht ihn zu einem Evangelisten.' Wer ist dieser Werkmeister? Er bedarf keiner Zeit zum Lehren in all dem, was er will; sobald er berührt, hat er gelehrt."[1]

51 Ebenso weit oder noch weiter scheint ein Teil der patristischen Mystik gegangen zu sein. Der Pseudo-Areopagiten-Literatur ist der Gedanke geläufig — und er hängt natürlich zusammen mit der Lieblingstheorie von dem Werte der „apophatischen" Aussagen über Gott —, daß die beste Art, über die geistlichen Dinge zu sprechen, im Schweigen beruhe. So entspräche es dem Stufen-

[1] Nach der Zusammenstellung von H. S. Denifle, Das geistliche Leben,[2] 398 f. (mit Belegen nach der deutschen Theologie, nach dem „Gottesfreunde im Oberlande" u. a., siehe ebenda 502).

gange unserer Erkenntnis: Je mehr man von oben nach unten geht (wie in der „symbolischen" Theologie), um so weiter und reicher könne die Sprache sein; je mehr man aber nach oben strebe, desto mehr müsse sich die Rede über die geistlichen Dinge zusammendrängen, um so karger müsse das Wort werden, bis schließlich „beim Eintritt in die über jedes Denken erhabenen Mysterien nicht Redekürze, sondern völliges Schweigen und Aufhören des geistigen Erkennens stattfindet". Ist das nicht das „erkenntnislose Erkennen", das „lichtlose Licht", welches Suarez[1] in der Taulerschen Mystik zu konstatieren und zu erklären versucht?

Mit Heftigkeit vertrat der Kartäuser Vinzenz von Aggsbach die These der erkenntnislosen mystischen Gotteinigung in seinem Tractatus cuiusdam Carthusiensis de Mystica Theologia (Tegernseer Codex), in welchem er Gerson beschuldigt, daß er den Areopagiten nicht verstehe und die ganze Mystik gefährde. Gerson hatte u. a. in der 3. Abhandlung über das Magnificat, Anm. 65, geschrieben: Non quod amor omnino sit sine cognitione praevia vel comite, iuxta cuiusdam mystice theologizantis imaginationem, verum quod illa tunc cognitio non super se reflectitur, ut videat se videre. Dagegen hält Vinzenz an der These fest: quod in practica mysticae theologiae „consurgere ignote" (vergl. unten, n. 166), id est sine cogitatione comite, est proprium et singulare et quasi fundamentum ipsius artis. Gerson hat an anderer Stelle, De mystica theologia, Consid. 27, geschrieben: contemplatio quae est libera et expedita consideratio eorum quae meditatio cum ingenti difficultate perquirit, habet suam affectionem in anima disposita suamque dilectionem similiter liberam et expeditam, puram et abstractam. Et hac ratione nominari potest dilectio vel iubilatio . . . Et haec est theologia mystica quam quaerimus. Der Kartäuser bemerkt, falls er Zeuge gewesen wäre, als Gerson diese Worte schrieb, würde er ihm zugerufen haben: „Du bist von Sinnen, Gerson." Immerhin möge man die Beschauung so definieren, allein das habe nichts mit der mystischen Theologie zu tun; diese sei eben quaedam ignorata et occulta sursum actio. Siehe E. Vansteenberghe, Autour de la docte ignorance. Une Controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle (Bäumker, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 14, 2—4), 1915, 193, 192, 199 vgl. 28—32. Bestimmt schreibt dagegen Nikolaus von Cusa an die Mönche von Tegernsee (14. Sept. 1453): Necesse est omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem praemittere cognitionem qualemcunque, quia penitus ignotum nec amatur nec reperitur, etiamsi reperiretur, non apprehenderetur. Ebenda 115. Lehrreiche Ausführungen auch bei Johannes a Jesu Maria, Theol. mystica (Opera, Köln, 1622), cap. 5; ed. Lehmkuhl in Herders Bibliotheca ascetia mystica, p. 49.

Es bleibt der Apologetik und Dogmatik überlassen, die Lehre der Kirche über die Stellung der Erkenntnistätigkeit im reli-

[1] De oratione l. II, c. 15, n. 17 (vgl. unten, n. 165 ff).

giösen Leben und insbesondere über das Verhältnis von Vernunft- und Glaubens-Erkenntnis darzulegen.

Das Vatikanische Konzil sagt in der dritten Sitzung: Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certe cognosci posse: invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Die Offenbarung wird damit nicht entwertet, auch nicht in bezug auf die natürlich erkennbaren Wahrheiten: (Huic) divinae revelationi tribuendum est, ut ea, quae in rebus, divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.

Vernunft und Glaube widersprechen sich nicht, im Gegenteil sie unterstützen sich gegenseitig; l. c., Kap. 1—4.

Die Abweisung des erkenntnislosen Fideismus siehe in der Enzyklika „Pascendi" Pius' X. (7. Sept. 1907). Hier wird die Auffassung des Glaubens als eines bloßen sensus quidam intimus qui ex indigentia divini oriatur, abgelehnt und ebenso die nähere modernistische Ausführung: . . . Coram hoc ignoscibili, sive illud sit extra hominem ultraque aspectabilem naturam rerum, sive intus in subconscientia lateat, indigentia divini in animo ad religionem prono nullo secundum fideismi scita praevertente mentis iudicio peculiarem quendam commovet sensum: hic vero ipsam divinam realitatem, tum tanquam obiectum tum tanquam sui causam intiman, in se implicatam habet atque hominem quodammodo cum Deo coniungit Denzinger, Enchiridion[10], n. 2074.

25 Hier ist zunächst auf die zahlreichen und bestimmten Zeugnisse der Mystiker hinzuweisen, welche die Betätigung des Intellektes fordern. Damit bahnt sich auch der Weg, um die (scheinbar oder wirklich) gegensätzlichen Äußerungen richtig zu würdigen.

Vorab ist nicht zu übersehen, daß die Kirchenväter gelegentlich die monastisch-mystische Beschaulichkeitspflege als christliche „Philosophie" bezeichnen. In der Tat war diese Kontemplation kein dunkles, dumpfes Versinken in die Gottheit, sondern ein Sporn für das eigene Erkennen und für die Mitteilung der gewonnenen Erkenntnis im Dienste des Gottesreiches. Das Bewußtsein, aus Gott zu sein und für Gott zu sein, von welchem das mystische Leben beherrscht ist, regt an, nicht an der Oberfläche der Erscheinungen zu haften, sondern nach der Einsicht in die Weltwahrheiten und in die göttlichen Wahrheiten zu streben. Die letztere Einsicht ist betont, die erstere aber nicht ausgeschlossen, wenn die Liebe zur „Weisheit" hochgepriesen wird als „Freundschaft mit der Gottheit".

Man möge u. a. vergleichen Gregor von Nazianz, De fuga sua 5; Chrysostomus, De sacerdotio I, 1 u, ö. Siehe O. Willmann, Geschichte des Idealismus², II, 1907, 61 ff. vgl. n. 53.

Summum in vita solamen est studium sapientiae, sagt Hugo a. S. Vict., Didasc. I, 2, und wieder: Sapientiae studium — divinitatis amicitia neben: Amor sapientiae est intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio, ibid. I, 3.

Thomas von Aquin glaubte die Frage prüfen zu sollen, ob es sich empfehle, klösterliche Genossenschaften zu gründen mit dem besonderen Zwecke der Wissenschaftspflege. Als Unterfrage dient hierbei die Erwägung, welchen Beitrag religiöses Wissen und theologische Wissenschaft dem beschaulichen Leben zu bieten hätten. In seiner Antwort betont er als Gewinn nach der positiven Seite die intellektuelle Bereicherung und als Vorteil nach der negativen Seite die Sicherstellung gegen Irrtümer.[1]

Auch von anderer Seite wird die Hochschätzung des Erkenntnisstrebens zur Geltung gebracht. Eine merkwürdige Pflegestätte der Mystik und ein Ausgangspunkt für die religiöse Förderung weitester Kreise war im dreizehnten Jahrhundert das Cisterzienserinnenkloster Helfta bei Eisleben.[2] In der hochbegabten, damals erst 19 Jahre zählenden Gertrud aus dem Stamme der Edlen von Hackeborn fand die Klostergemeinde für vier Jahrzehnte eine Äbtissin von nicht minderem Eifer für die Interessen der wissenschaftlichen Frauenbildung und für die Pflege edler Kunst als für die Förderung der Beschaulichkeit und Heiligkeit. Äbtissin Gertrud „hegte die Überzeugung, daß, wenn der Eifer des Studiums und das Verständnis der Hl. Schrift in Verfall kämen, auch das geistliche Leben allmählich schwinden müßte. Gertrud war daher unermüdlich in der Beschaffung guter Bücher, die sie entweder kaufte oder durch ihre Schwestern abschreiben ließ.“[3] Es ist dieses Beispiel um so wichtiger, als der Geist dieser weitblickenden Frau auch in ihren Klostergenossinnen lebte, unter denen besonderen Ruhm fanden die Gesang- und Lehrmeisterin Mechtild von Wippra, sodann Mechtild von Magdeburg, die hl. Mechtild von Hackeborn (der Äbtissin Gertrud v. H. Schwester) und die hl. Gertrud die Große.

[1] S. Th. II, II, 188, 5 vgl. II, II, 180, 1 u. 82, 3, sowie I, II, 3, 5.

[2] Vgl. G. Haßl, Im Tale der Wunderblume von Helfta, 1913.

[3] E. Michael II 72 f. Hauck, Kirchengesch. V 1², 389 verweist auf die gleichgerichteten Überzeugungen bei Augustin, Hieronymus, Gregor d. G., Beda, Bernard, Hugo v. St. V.

Eine Parallele aus der Geschichte der byzantinischen Mystik möge hier folgen. Der treffliche Erzbischof Eusthatius von Thessalonich (12. Jahrh.) richtete an die Mönche von Th. freimütige Ermahnungen und Reformvorschläge. Unter anderem erwähnt er nun auch, daß ein Klostervorsteher, nach den Schriften des hl. Gregor von Nazianz gefragt, geantwortet habe: „Was brauchen wir solche Schriften?" Eusthatius notiert dies mit schmerzlicher Entrüstung. Siehe A. Ehrhard, bei K. Krumbacher, Byzantinische Literaturgeschichte, 1897, 140.

Interessante Aufschlüsse über den Bücheraustausch in den mystischen Kreisen, und zwar oft über weite Entfernungen hin, gibt Strauch, Marg. Ebner u. Heinr. v. N., LXV f. Heinrich von Nördlingen versah die Konvente in Medingen, Schönfeld, Kaisheim, Engeltal mit geistiger Nahrung. Er selbst müht sich die beiden „Summen" des hl. Thomas v. A. zu erhalten; denn er weiß nichts von vergänglichen Dingen zu nennen, was ihm lieber wäre (Strauch 238, 81).

Über die Konvente, die auf Grootes Einfluß zurückweisen (Brüderschaft vom gemeinsamen Leben) und die für die Kultur des nordwestlichen Deutschland so bedeutenden Einfluß gewannen, bemerkt Langenberg a. a. O. X., daß sie unermüdlich waren im Abschreiben und Übersetzen, und daß ihre Bibliotheken enzyklopädischen Charakter hatten.

Einen schönen Einblick gewährt der Briefwechsel des Kardinals Nikolaus von Cusa mit den Tegernseer Mönchen; vgl. z. B. n. 6 und 8 bei Vansteenberghe 117 u. 119.

Es geschieht darum im Geiste der großen katholischen Vergangenheit, wenn S. Louismet, Divine Contemplation for all 140—149, den Freunden des mystischen Lebens eine stattliche Reihe älterer und neuerer Werke zur Lektüre empfiehlt. Vgl. dazu für unsere Verhältnisse die „Religiöse Bücherei" von A. Wurm, die Seele 1 (1919), 188—200. Weder Louismet noch Wurm wollen damit einem Vielerlei das Wort reden. Aber für die Mannigfaltigkeit der individuellen Art und Stufe und für den Lauf der Jahrzehnte des Lebens bedarf es der Gelegenheit zur Auswahl.

53 Unter den Theoretikern der Mystik möge wenigstens einer noch zum Worte kommen. Im dritten Artikel seines Kommentars zur „Mystischen Theologie" des „Dionysius Areopagita" erklärt Dionysius der Kartäuser[1]: „Als Akt genommen ist die mystische Theologie das feste Verweilen des Geistes in Gott, die Bewunderung seiner Majestät, das volle Hingegebensein des Geistes an das unermeßliche ewige Licht, das glühendste und dabei ruhigste, das umgestaltende, selbstentzogene Hinschauen auf Gott. Als Habitus genommen fällt die mystische Theologie sachlich zusammen mit der vorzüglichsten Gabe des Hl. Geistes, die wir als Weisheitsgabe bezeichnen. Wie nun die Gabe der Weisheit dem

[1] Vgl. oben n. 26, 6.

Intellekt zugehört, wenngleich sie in den Willen übergreift, da sie in der glühenden Liebe ihr Komplement findet: so ist ein Gleiches auch der Fall in bezug auf die mystische Theologie. Dies ergibt sich schon aus den zur Verwendung kommenden Bezeichnungen, wie Schauen, Anschauen, Betrachten, inneres Sprechen."

Nicht unerheblich wäre es für unsere Aufgabe, diesem Winke zur Beachtung der Terminologie weiter zu folgen, auch in bezug auf die philonische, neuplatonische und byzantinische Mystik. Es würde sich herausstellen, daß einerseits die Pflege der Philosophie mit solchen Ausdrücken bezeichnet wird, welche dem mystischen Leben entnommen sind, und daß anderseits das mystische Leben Prädikate und Epitheta erhält, welche direkt der Philosophie gelten. Bei Dionysius Areopagita[1] dienen die mystagogischen Ausdrücke des „Einweihens" (μυεῖν, μυσταγωγεῖν, τελεῖν) als Synonyma für Lehren und Sprechen (Coel. hier. VI, 1), gleichwie man bei Proklus eine überreiche mystische Phraseologie findet, welche die Stelle philosophischer Terminologie einnimmt (τελετή, ἱεροφάντης, χορός, ἀναβακχεύων usw., Plat. Theol., Eingang). Dem ersteren Autor erscheinen die Mönche als diejenigen, welche die „geistige Schauung", die „vollkommenste Philosophie" pflegen, für welche sie ja die „Einweihung" empfangen haben (Eccl. hier. VI, 1 und 3). Vgl. noch Gregor von Nyssa, Orat. cat. 18, Migne 45, 56 und In cant. hom. 7, Migne 44, 924. Siehe H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1900, S. 97 ff.

Daß eine einseitige Einstellung auf die θεωρία (im hellenisch-neuplatonischen Sinn) das Wesen der christlichen Mystik beeinträchtige (vgl. Aloys Mager, Alte und neue Wege der Mystik, Benedikt. Monatsschrift 1 [1919] 305 ff.), ist anderen Ortes betont. Mit dem gleichen Nachdruck heben wir an dieser Stelle hervor, daß die Wahrheitserkenntnis und die Wahrheitserwägung das Gebetsleben gesund und kräftig erhält. Das Dogma bewahrt das Beten vor der Knechtschaft der Sentimentalität, vor verschwommener und träger Empfindelei. So R. Guardini, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1) 1908, 8.

Verfehlt ist es sicherlich, wenn man der Hypothese, die reli- 54
giöse Mystik stehe zu jeder Art der Denkarbeit in Gegensatz, die Bedeutung eines Axioms geben will. Selbst für den Bereich der hellenischen und der indischen Mystik hat diese Hypothese

[1] Siehe „Des hl. Dionysius Areopagita angebliche Schriften über die beiden Hierarchien" in der „Bibliothek der Kirchenväter", übersetzt und erklärt von J. Stiglmayr, 1911 (dazu vgl. des gleichen Verfassers Abhandlung: Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, Hist. Jahrb. 1895, 253 ff., und: Das Aufkommen der Pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis 649, Programm, 1895).

in so allgemeiner Fassung keine Berechtigung. Wenn die Behauptung versucht wurde, daß die griechische Philosophie ihre einzigartige Hochblüte der Emanzipation von den mit den mystischen Kulten verbundenen religiösen Traditionen zu verdanken habe, und wenn gleichfalls vorgebracht wurde, daß dem indischen Geistesleben in der traditionellen religiösen Mystik eine Schranke entgegengetreten sei, die ihm das Land der eigentlichen philosophischen Spekulation verschloß, so haben dagegen kompetente Forscher auf die Gründe hingewiesen, welche diese Annahme unmöglich machen. Ich erinnere an die Arbeit Dahlmanns über den „Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik". Dahlmann sagt: „Die Inder sind das einzige Volk des Altertums, das der griechischen Philosophie eine selbständige Spekulation an die Seite stellen kann, und zwar eine solche, deren Endziel der systematische Ausbau eines in dem Glauben und Kultus ruhenden Ideenkreises ist. Anstatt Erbfeindin alles philosophischen Fortschrittes zu sein, ist es gerade die religiöse Überlieferung, aus welcher die sinnende Betrachtung den mächtigsten Antrieb schöpfte zur Entfesselung aller spekulativen Kräfte." Dies ist der geschichtliche Ursprung und der geschichtliche Sinn der indischen Religionsphilosophie als „einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Erkenntnis der im alten Kultus wurzelnden Ideenwelt". In bezug auf die hellenische Philosophie kann man selbst auf F. A. Lange verweisen, der in seiner Geschichte des Materialismus (2 I, 46) betont, wie gerade Plato, der doch zweifelsohne des Sokrates Gedanken rein und machtvoll aufnahm, auch am tiefsten von der religiösen Glut ergriffen war.[1]

55 Für uns liegt es näher, hervorzuheben, daß es den geschichtlichen Ergebnissen *nicht* entspricht, wenn man zwischen der *Mystik und der Scholastik* des christlichen Mittelalters einen radikalen Gegensatz will bestehen lassen. Dieses Vorurteil ist längst zurückgewiesen worden, und es wird hinlänglich schon dadurch beleuchtet, daß man die Stellung des Thomas von Aquin, des Fürsten der Scholastik, zur Mystik und die Stellung Bonaventuras, des großen Mystikers, zur Scholastik, sowie das Ver-

[1] Dahlmann J., Idealismus der indischen Religionsphilosophie, 1901, besonders 5 und 10 f.; vgl. O. Willmann I 2 414 ff., vgl. 370 ff. u. 402 ff.

hältnis, in welchem beide Männer zueinander standen, ins Auge faßt.[1]

Statt jedoch oft Gesagtes zu wiederholen, ziehe ich es vor, auf eine unmittelbar praktische Sphäre des mystischen Lebens aufmerksam zu machen, aus welcher wiederum mit Bestimmtheit erhellt, wie in allen Stufen des geistlichen Lebens das gute Recht der intellektuellen Arbeit gewahrt wird. Die religiösen Betätigungen, die unter dem Namen der „geistlichen Übungen" („Exerzitien") allgemein bekannt sind, stehen, unbeschadet ihrer Bedeutung für die Via purgativa, nicht bloß zur Via illuminativa, sondern auch zur Via unitiva in Beziehung, und es könnte für konkrete Fälle letztere Rücksicht die primärbestimmende sein. Wer diese Übungen nicht aus der Erfahrung kennt, mag sich durch einen Einblick in die erste Meditation des Ignatianischen Exerzitienbüchleins und etwa in die erste „Annotatio" so viel orientieren, als für den gegenwärtigen Zweck ausreicht. Denn wenn dort die Grundwahrheit von Ursprung und Endziel des Menschen als Ausgangspunkt genommen, und wenn hier die innere Arbeit näher bezeichnet wird, welche während dieser Tage der Sammlung allen Seelenkräften obliegt (gerade wie bei körperlichen „Übungen" die Körperkräfte sich zu betätigen haben): so ist damit jeder Vermutung gewehrt, daß nur ein blinder, erkenntnisloser Stimmungsenthusiasmus gepflegt werden solle. Wer aber immer die geistlichen Exerzitien aus näherer Beobachtung oder aus eigener Erfahrung kennt, wird zugestehen, daß zu den Quellen ihrer Kraft die Klarheit und Überzeugungsfestigkeit gehört, mit welcher die philosophischen und theologischen Wahrheiten einzeln für sich und vorzüglich in ihrem Zusammenhange vor die Seele treten, Lichtströme ausgießend über die Fragen nach Ursprung und Endziel des Daseins, über das Verhältnis von Gott und Welt, Gott und Mensch, Mensch und Welt, und damit auch helle Lichtstreifen werfend auf die Lebenspfade, die durchschritten sind oder durchschritten werden sollen. Auch was an tiefer Seelen-

[1] Vgl. F. Hettinger, Die göttliche Komödie des Dante Alighieri nach ihrem wesentlichen Inhalte und Charakter, 1880, 127 und des gleichen Verfassers schon oben zitierte Schrift „De theologiae mysticae et scholasticae connubio," 1882. Eine präzise und zuverlässige Orientierung über das Unterscheidende und Verbindende der Scholastik und der Mystik bietet M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, 1912, 95—100. Von Älteren vgl. noch J. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit, 4, 1860, 55 ff.

freude in diesen der Seelenpflege geweihten Stunden empfunden wird, steht im Zusammenhange mit jener Befriedigung des Intellektes beim Einblick in die großen Wahrheiten, die, Gemeingut für alle, dennoch jedem einzelnen das ihm Dienliche, das Heilsbeste zu sagen wissen.

56 Bei diesem Sachverhalte könnte es kaum zu ernsten Mißverständnissen Anlaß geben, wenn etwa am Beginne solcher Geistesübungen der Leiter derselben aufmerksam machen würde, daß es sich bei diesen religiösen Betätigungen nicht darum handle, theologisch-wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen, sondern vielmehr Herz und Leben zu erneuern. Gleich selbstverständlich klingen nun viele Verwahrungen der patristischen oder mittelalterlichen Mystik *gegen das Forschen und Grübeln*. „Gottes Natur, Gottes Wesen ist gar hoch, — höher als alle Höhe! Das gehet in einen göttlichen Abgrund", sagt Tauler einmal in einer eucharistischen Predigt. „Es ist ein unergründlich Ding, und da lasset euer Klaffen und euer Auslegen und euer Disputieren sein!"[1] In solchen Verwahrungen darf kein Anathem gegen Denken und Wissenschaft gefunden werden.

Es galt den Mystikern nur, den Grundsatz kraftvoll zu äußern, daß nicht alles für alle und nicht alles für jede Zeit passe.

Es galt ihnen, mit Nachdruck auszusprechen, daß ein kaltes Denken dem Menschen volle Befriedigung nicht gewähre, und daß neben dem äußeren Lehrworte auch das Wort des *frommen Gemütes* und neben dem Wissen auch das *Gewissen* sein Recht habe.

Es galt ihnen, immer wieder zu sagen, daß die Überkultur der Spekulation nur geschehen könne auf *Kosten der Einheit und Harmonie* des vollmenschlichen, vollchristlichen Geisteslebens, auf Kosten des *Glaubens*, auf Kosten der *Liebe*, aber auch auf Kosten der Einfachheit und Wahrheit.

Es galt ihnen schließlich auch, immer aufs neue hervorzuheben, daß in der Zeit der Morgenröte das volle Licht der Mittagssonne nicht erwartet werden dürfe, daß die Schranke, welche besteht zwischen dem *Diesseitsstand* des Glaubens und dem *Jenseitsstand* des Schauens, nicht könne negiert werden.

---

[1] Bei Hamberger II 94.

Wer ist wohl ein wahrer Gottesfreund, wer ist ein „ver- 57
gotteter oder göttlicher Mensch", fragte ein Mystiker, und er meint, es sei derjenige, der „durchleuchtet, durchglänzt ist mit dem ewigen, göttlichen Lichte, entzündet und durchglüht mit ewiger, göttlicher Liebe". „Man soll wissen, daß das Licht oder die Erkenntnis nichts ist oder taugt ohne Liebe. Das mag man wohl merken." [1] „Ob auch ein Mensch viel erkennt von Gott und was Gottes Eigenschaft ist und wähnt, er wisse und erkenne auch, was Gott ist, hat er nicht Liebe, so wird er nicht göttlich." „Ist aber wahre Liebe dabei, so muß sich der Mensch an Gott halten und muß lassen alles, das nicht Gott ist oder Gott nicht zugehört; und, was das ist, dem ist er allem feind und gram, und es ist ihm zuwider und ein Leiden. Und diese Liebe vereinigt den Menschen mit Gott, daß er nimmermehr von ihm geschieden wird."[2]

Eine Art von Zusammenfassung solcher Verwahrungen ist es, wenn die „Nachfolge Christi" am Beginne des dritten Buches sagt: „Selig die Ohren, die nicht horchen auf die Stimme, die von außen schallet, sondern auf die Wahrheit, die von innen lehret! Selig die Augen, die für das Äußere verschlossen und für das Innere offen sind! Selig die Menschen, die ins Innere eindringen und durch tägliche Übungen geschickter werden, die Geheimnisse des Himmels zu fassen!" „Selig, den du, o Herr, unterweisest, daß er in den heißen Tagen der Not Kühlung finde und im dürren Lande nicht verschmachte!"[3] Die Weisheitsschule, die hier gerühmt wird, ist keine andere, als das A und Ω der Mystik: „Reiß dich los vom Vergänglichen, ergib dich deinem Herrn und Schöpfer!"[4]

„Große Torheit ist es," sagt der gleiche Thomas von Kempen, „daß wir Dinge, deren Kenntnis uns nützlich oder gar notwendig ist, außer acht lassen und dafür Dinge, die bloß unsere Neugier reizen und uns dabei noch schaden können, so mühsam erforschen." „Was nützt es denn, daß wir uns den Kopf zerbrechen über Dinge, die verborgen und dunkel sind! Es ist keine Gefahr, daß wir am Tage des Gerichtes dafür zur Strafe gezogen werden.

---

[1] Vgl. Jak. 3, 13.
[2] Deutsche Theologie, Kap. 41, Pfeiffers Ausgabe,[2] 162 f. u. 166 f.
[3] Ps. 93, 12.
[4] Nachf. Chr. III 3 und 1.

Und was liegt uns am Ende daran, daß wir all das wissen, was die Schulen von Genus und Spezies der Begriffe sagen? Wem das ewige Wort zu Herzen redet, der macht sich vom Vielerlei der Meinungen los. Wer das eine in allem findet, wer alles auf das eine zurückführen kann, der mag Ruhe haben und festen Sinn behalten und den Frieden in Gott bewahren. O Wahrheit, Gott, mach mich eins mit dir in ewiger Liebe!"[1]

„Selig die Einfalt des Herzens, welcher es gegeben ist, die rauhe Bahn der rastlosen Frag- und Streitsucht zu verlassen und auf dem ebenen, festen Wege der Gebote Gottes mutig fortzulaufen. Viele haben die wahre Andacht verloren, indem sie erforschen wollten, was über ihnen liegt. Du sollst glauben und im Geiste des Glaubens leben, das ist Pflicht für dich; hohe Erkenntnis und tiefen Blick in die Geheimnisse Gottes, das fordert Gott nicht von dir. Wenn du nicht verstehest und nicht begreifest, was unter dir ist, wie wirst du begreifen, was über dich hinausgeht? Unterwirf dich deinem Gott, und all dein Dünkel, all dein Meinen beuge sich in Demut unter die Zucht des Glaubens, und es wird dir so viel Licht der Erkenntnis gegeben werden, als dir nützlich ist und nottut."[2]

Ist also Schriftstudium, theologische Arbeit, philosophische Spekulation zu verwerfen? Die Nachfolge Christi meint: „Man muß weder das gelehrte Wissen, noch das gewöhnliche Erkennen einer Sache lästern. Es ist ein gutes Ding um Wissen und Erkennen, und es gehört in Gottes große Haushaltung hinein." Aber man darf nicht vergessen, daß „alle Vollkommenheit dieses Lebens ihr Unvollkommenes und daß unser lichthellstes Forschen sein Dunkel hat". Man darf nicht verschweigen, daß „demütiges Erkennen seiner selbst sicherer zu Gott führt als tiefes Graben nach Gelehrsamkeit", und daß „ein Gewissen ohne Makel und ein Leben voll Tugend ohne Vergleich mehr wert ist als alles Wissen und Verstehen". „Gerade deshalb, weil den meisten Menschen das Vielwissen mehr am Herzen liegt als das Rechtleben, geraten

[1] Ebenda I, 3.
[2] IV 18.

sie auf so manche Irrwege und schaffen mit all ihrem Wissen und Wissenwollen so viel wie keine oder nur geringe Frucht."[1]

In ähnlicher Weise stellt David von Augsburg das schlichte 58
Kennen und Erkennen eines frommen Gläubigen dem Spekulieren und Grübeln manches unfrommen Gelehrten gegenüber. Da bestehe, meint Bruder David, ein Unterschied, wie zwischen einem tüchtigen Praktiker der Mechanik und einem redegewandten Theoretiker dieses Faches, oder wie zwischen einem praktisch erfahrenen Arzte und einem Mediziner, der bloß aus den Büchern seine Kunst hergeholt hat. „Die Gelehrten verstehen es" (ich gebe den Gedankengang nach Michael wieder), „über alles, auch über geistliche Gegenstände, scharfsinnig zu reden, ihre Gedanken in bezeichnende Worte zu kleiden, den Stoff zweckmäßig einzuteilen, die Begriffe zu unterscheiden, angemessene Beweise ausfindig zu machen und in gelehrter Form vorzutragen, über geringfügige Dinge sich in weitschweifigen Auseinandersetzungen zu ergehen, und das, was aller Welt evident ist, in künstlichen Phrasenschwall zu hüllen, auf daß es den Anschein gewinne, daß es den tiefsten Tiefen der Philosophie entnommen sei. Schlichte, fromme Gemüter indes sehen die Wahrheit an sich klarer und verkosten sie innerlicher. Durch den Strahl des reinen Schauens ist ihre Erkenntnis lichtvoller, und wiewohl sie unvermögend sind, für alles die geeigneten Ausdrücke zu finden, unterscheiden sie doch gleichsam instinktiv die einzelnen Dinge besser als durch spitzfindische Vernünfteleien."[2]

Kein anderer Gedanke ist es, den schon Gregor von Nazianz am Schlusse der fünften theologischen Rede zum Ausdruck bringt, nachdem er sich zuvor Mühe gegeben, die Versuche zur Verständlichmachung des trinitarischen Geheimnisses kritisch zu beleuchten: „Es erschien mir schließlich als das sicherste, den Schattenbildern (nämlich den der Natur entnommenen Gleichnissen für die Trinität) Lebewohl zu sagen und den Gedanken selbst und den Glauben mit aller Zähigkeit festzuhalten und, auf wenige Worte mich stützend, der Führung des Hl. Geistes folgend, die Erleuchtung, die ich hier empfing, in aller Treue und Freundschaft zu bewahren und auf diese Weise durch das Meer dieses Zeitlebens hindurch-

[1] I 3. Vgl. noch das Buch von geistlicher Armut II 56, Denifles Ausg., 1877, 136, 28 f.

[2] Michael, a. a. O. III 139 f.

zufahren und nach Kräften andere dahin zu bringen, daß sie den Vater, Sohn und Geist anbeten als eine Gottheit und Majestät." [1]

Ein anderes Mal erinnert der gleiche Kirchenvater daran, daß wir nach der Weisung des Deuteronomiums (30, 12 und 14) und des Römerbriefes (10, 16 ff.), um unseren Gott und Herrn zu finden, nicht in den Himmel hinauf-, nicht in die Abgründe hinabsteigen, sondern im Herzen ihn glauben und im Munde ihn bekennen müssen. Umsonst versucht der Mensch mit seiner Hand das Meer zu messen und den Himmel und die Erde; nur Gottes „Hand" reicht hierzu aus. Solange der Mensch sich selbst nicht kennt, mag er ablassen, so hoch über sich hinauszusteigen! Orat. 32, Migne 36, 200 ff.

Daß übrigens diese Worte nicht der Forschung, sondern dem Mißbrauche derselben die Fehde ankündigen, ergibt sich schon daraus, daß die betreffende Rede „Über die Maßhaltung in Kontroversen" zwischen einer langen Reihe dogmatischer Reden gehalten wurde. Vgl. ferner Orat. 43 n. 11, Migne 36, 508: παίδευσιν τῶν παρ' ἡμῖν ἀγαθῶν τὸ πρῶτον, sowie Orat. 42 n. 8. u. ö.

Beachtet man bei solchen Aussprachen den ganzen Zusammenhang; erinnert man sich, daß weder Gregor von Nazianz noch David von Augsburg die ernste Denkarbeit sich erspart: erwägt man den wissenschaftlichen Ernst von Männern, wie beispielsweise Basilius oder Augustinus, oder auch Anselm von Canterbury oder Dionysius der Kartäuser waren, denen niemand einen mystischen Zug absprechen wird: so wird man sich wohl bedenken, bevor man von einem schlechthinigen Gegensatz der Mystiker zur Wissenschaft spricht. Viele Ausdrücke, welche der Art klingen, verlieren ihre Einseitigkeit durch anderweitige Zeugnisse, in denen die gleichen Männer selbst in begeisterten Tönen die Würde der philosophischen und theologischen Wissenschaft gepriesen haben. Wenn aber diese Gerechtigkeit gegenüber der Wissenschaft nicht von seiten aller praktischen und theoretischen Vertreter der Mystik geübt wird, so trifft die Einseitigkeit des Standpunktes die einzelnen, nicht die Mystik als solche. Denn an sich ist das höchste und intensivste Erkenntnisstreben — wenn inbezug auf Gegenstand, Geistesanlage, Berufsstellung, Absicht die nötige Ordnung gewahrt wird — wenigstens in nicht geringerem Maße der Eingliederung in das mystische Leben fähig, wie das Lehren und Predigen oder das caritative

[1] Bei Migne P. g., 36, 172.

Wirken oder eine andere gottgewollte Lebensbetätigung und Lebensvervollkommnung.[1]

So muß es als Denkfehler bezeichnet werden, wenn die 59
Vergleichung zwischen Mystik und wissenschaftlicher Forschung dadurch zugunsten der ersteren ausfällt, daß man auf die eine Seite die gesunde, vollkommene Mystik, auf die andere Seite eine mangelhafte, ausgeartete Scholastik setzt. Da will z. B. Sandäus im Verlaufe einer ganzen Reihe von Antithesen auch dieses sagen: „Die Schultheologie kann im Gottlosen sein, der aus Schrift und Kirchenlehre viel mehr Scharfsinniges als Nützliches entnimmt; die mystische Theologie, obwohl unberedt, kennt wahrhaft Gottes Aussprüche und durchdringt deren Sinn"; jene findet „sich auch bei Stolzen, Ruhmredigen und im Bunde mit anderen sittlichen Mängeln, diese nur bei Guten, bei den Lieblingen Gottes".[2] Aber ist denn aufseiten derjenigen, welche die Mystik pflegen, jeder Mißbrauch ausgeschaltet? Sandäus selbst gibt zu, daß dieses sich nicht so verhält. Nun denn: so unberechtigt es ist, wenn man die Mystik dadurch in Schatten stellt, daß man der gemessenen, ernsten theologischen Wissenschaft einen ungesunden Mystizismus gegenüberstellt, so unstatthaft ist es, den abirrenden Scholastizismus mit der echten Mystik zu vergleichen und dann letzterer die Palme zu reichen. Wenn eine Richtung, eine Methode mit der anderen, ein Wissenschaftszweig mit dem anderen verglichen werden soll, dann müssen Auswüchse hier und Auswüchse dort, echte Blätter hier und echte Blätter dort in Vergleich gezogen werden. Dann mag man etwa nach der positiven Seite hin dem heiligen Franz von Sales zustimmen, welcher meint, die scholastische Theologie mache mehr zu Theologen, die mystische mehr zu Theophilen,[3] wobei man gleichzeitig die theologisch-wissenschaftliche Orientierung der Mystik einerseits und anderseits die Belebung der wissenschaftlichen Theologie durch die Glaubenswärme und durch den Hauch der Gottesliebe fordert und voraussetzt.

[1] Vgl. Thomas v. A., S. Th. II II 68, 3 ad 3 (ich bitte den ganzen Text nachzulesen).

[2] Theologia mystica (1627); siehe Besnard, Beiträge zur mystischen Theologie 46 f.; vgl. auch Kardinal Bona, Via ad Deum I 3; III 3.

[3] Theotimus VI 1. Vgl. oben n. 9 und unten n. 63; dazu nochmals Thomas v. A., S. Th. II II 180, 1 (die Liebe ist Prinzip und Frucht der Beschauung).

Im Sinne dieser Durchdringung der rationellen Arbeit mit lauterer Wahrheitsliebe und mit der Wärme gläubiger Andacht und im Sinne eines Protestes gegen Nominalismus und Formalismus, gegen Hyperdialektik und Hypersystematik wollen offenbar manche Äußerungen Johann Michael Sailers verstanden werden. Er sagt: „Es teilen sich die Gelehrten von jeher und teilen sich diese Stunde noch in drei Klassen. Einige haben es mit den Wörtern zu tun." „Sie ärgern sich überall, wo sie nicht ihre nomina, ihre Wörter finden." „Andere haben sich aus dem Wortnebel herausfinden wollen, verloren sich aber dafür in dem Irrgarten der Begriffe." Sie sind „Menschen, die, um den Besitz der Sache unbekümmert, in den Begriffen von den Begriffen leben", und „die sich überall ärgern", wo sie ihre Begriffe nicht finden. „Es gibt aber auch noch Gelehrte einer dritten Klasse, die sich ihre Anschauungen aus dem Besitze der Sache selbst gebildet haben, nicht aber aus vorher festgesetzten Begriffen über eine ihnen innerlich fremde Sache urteilen." Damit geht Sailer auf das spezielle Gebiet ein, welches ihm am Herzen liegt, auf das innere Leben: Die Gelehrten der letzten Art, die für Tugend und Gottseligkeit Sinn und in derselben Erfahrung haben, sind „Sterne unter den Gelehrten und Ungelehrten, leben in sich, haben einen geraden Anblick der Dinge, ein festes, gesundes Urteil von dem Werte derselben und ein reines, von Schwärmerei so weit als von Kälte entferntes Gefühl, haben ein kindliches, nüchternes Gemüt, in dem sich die Wahrheit abspiegeln kann, hängen an Gott, wie die Rebe am Weinstock, nehmen Licht und Kraft aus der Quelle, wehren sich gegen das Reich der Finsternisse und die Reize der Vergänglichkeit wie Helden, schreien nicht mit den Schwätzern des Tages". Siehe Einführung in die „Nachfolge Christi, für denkende Christen herausgegeben". 6. Ausgabe, München 1825, XXV ff.

60 Für jeden Fall würde die Mystik schlecht verstanden werden, wenn man ihr die Aufgabe zutraute, den Rückzug des gläubigen Denkens zu decken, sooft vom Standpunkt neuer Geistesströmungen aus eine kecke Fragestellung oder ein heftiger Angriff erfolgt. Noack sagt zwar: „Die reine Mystik beschränkt sich mit Ausschluß aller dogmatischen Reflexion auf das eigentlich religiöse Verhältnis, das in der Form unmittelbarer Einheit mit Gott aufgefaßt wird, als innere Lebensgemeinschaft zwischen Gott und Mensch. Der an sich seiende Gott, außerhalb seiner Beziehung auf den Menschen, ist für die Mystik von gar keinem Interesse, sondern ihr gilt es nur um den für die Menschen seienden, in ihnen lebenden und sie beseligenden. Ähnlich ist auch Christus nur als der im Innern des Subjekts lebende, geistige Christus der Freund der Seele, ihr höheres und wahres Selbst, ihr Genius. Das ganze Dogma löst sich auf in innere Hergänge des religiösen Gemütslebens; nicht um theoretische Überzeugung

von der Wahrheit des Dogmas handelt es sich, sondern um das Erleben und Erfahren des im Dogma niedergelegten Vorstellungsgehaltes im Gemüte allein."[1] Aber daß der Nachweis für das objektive Existenzrecht der Wahrheit ohne Belang für die Mystik sei, kann doch nur dann mit Recht gesagt werden, wenn bereits von anders her diese Aufgabe erfüllt ist. Steht dem Mystiker vermöge der Tugend des Glaubens (im theologischen Sinne) der Glaubensinhalt fest, steht ihm fest, daß die Kirche und die kirchliche Wissenschaft im vollsten Maße Rechenschaft über den Glauben vor jedem Forum abzulegen bereit ist,[2] dann kann er, aus jenem Glaubensinhalt heraus, jede einzelne Wahrheit in der religiösen Beschauung besitzen und genießen, ohne jedesmal einzeln auf den Besitzgrund zu reflektieren. Bliebe dagegen die objektive Gültigkeit selber dahingestellt, dann wäre nicht einzusehen, mit welchem Grunde die quietistisch-antispekulative Ausprägung der Mystik als Unrecht könne erwiesen und wie dem Indifferentismus könne gewehrt werden. Was schützt uns dann vor dem Abgrund des Skeptizismus? Hat dann nicht ein Dschelaleddin Rumi recht, welcher singt:

Jeder andre Pfade zu der Weisheit kennt,
Andre Namen, andre Seiten jeder nennt.
Ganz die Wahrheit haben alle nicht, dies gewiß!
Doch auch ganz nicht irren sie, dieses gleichfalls wiß?

Und der Dichter läßt Gott selber sprechen:

Jedem Menschen ich des Geistes Grenzen zieh',
Jedem geb' ich seine Terminologie:
Was dem Lob dünkt, dir der lautre Tadel ist,
Was ihm Honig, dir nur Gift und Galle ist.[3]

Alsdann kann aber auch Schebisteri in seinem mystischen Lehrgedicht „Rosenbeet des Geheimnisses" (Gulschen-i-râz) über die Haltlosigkeit alles Denkens spotten:

Jetzt läuft getäuscht er um sich selbst im Kreis herum,
Jetzt wird an eigner Halskett' er Gefangener,
Da sein Verstand vom Sein ihn weit entfernt hält,
Sein Fuß, in Ketten fest verstrickt, zur Erde fällt.[4]

[1] Christliche Mystik, Bd. 1, 17; vgl. dagegen oben n. 19 und n. 40.
[2] Vgl. 1. Petr. 3, 15; Tit. 1, 9.
[3] Bei Tholuck 146 und 129 f.
[4] Ebenda 197 f.

Entweder es gibt eine objektive Bewährung dessen, was die Grundlage des mystischen Erlebens ist, oder wir sind haltlos gegen die aftermystischen Einfälle und gegen die antimystischen Tendenzen. Und zuletzt gibt es keine der Mystik feindlichere Tendenz als den Verzicht auf ihre historisch-objektiven Grundlagen. Es gäbe keine christliche Mystik mehr, wenn dieser Standpunkt zulässig wäre, der in schrofferem Gegensatz zu Kirche und Christentum steht, als ihn je eine einzelne Häresie eingenommen hat. Wir werden deshalb auf die dogmatische und kirchliche Grundlage noch eigens einzugehen haben.[1] Aber schon hier sei bemerkt, daß der heilige Paulus die Mystiker am wenigsten ausgeschlossen hat, als er in den Pastoralbriefen das Schriftstudium und die Treue gegen die kirchliche Lehre als Mittel zur christlichen Lebenstüchtigkeit, als Weg zum Heile bezeichnete,[2] noch auch dort, wo er sprach von der Undurchdringlichkeit der göttlichen Geheimnisse.[3]

§ 10. Die Mystiker in ihrem Verhältnisse zu den Geheimniswahrheiten.

61 Der hl. Johann vom Kreuze wandelt auf den Pfaden des hl. Augustinus, wenn er in seinen mystischen Liedern singt:[4]

Je höher ich schwebte zum Lichte,
Ward dunkler mir vor dem Gesichte,

oder wieder:[5]

Je höher der Geist sich erschwinget,
Je wen'ger er es erringet.

Denn:

Dies nimmer zu wissende Wissen
Thront also erhabener Weise,
Daß aller Gelehrten Beweise
Es nimmer und nimmer besiegen.

---

[1] Soweit die historische Wahrheit des Lebens und Wirkens Jesu hier in Frage kommt, verweise ich auf meine Ausführungen in Grimm-Zahn, Leben Jesu, [2] 7, 1905, 431 und 444—453.

[2] Siehe z. B. 2. Tim. 3, 14; 1. Tim. 4, 16.

[3] Röm. 11, 33 ff.; vgl. 9, 20.

[4] Lechner, Johann v. Kr., Leben und Schriften, III 377.

[5] Ebenda, 376. Vgl. u. a. Alvarez de Paz, De grad. contempl. c. 13; Nikolaus a Jesu M., Elucidatio theol. II, 4, nach Denifle zu Seuse 280 [7] und 291 [5].

Der Mystiker ringt mit der Sprache, um das Dunkle und das Lichte der Erkenntnis, die in der gnadenvollen Erleuchtung (auf dem Grund des Glaubens) wurzelt, zugleich zum Ausdruck zu bringen:[1]

Da war, wiewohl ich ohne Wissen war,
Mir mehr als alles Wissen offenbar.

In diesem „Wissen ohne Wissen" darf er hineinschauen in die heiligen Geheimnisse der christlichen Offenbarung:[2]

Der ew'ge Quell, der im Verborg'nen fließet,
Wohl weiß ich, wo er seine Flut ergießet,
— Obwohl's bei Nacht ist.
Ich weiß, daß nichts an Schön' ihm gleich zu denken,
Und daß aus ihm sich Erd' und Himmel tränken,
— Obwohl's bei Nacht ist.

Es folgt ein glühender Lobpreis auf den Ausgang des Sohnes vom Vater und des Geistes vom Vater und Sohn, wie denn auch anderwärts das Trinitätsdogma vom mystischen Sänger ganz im Sinne des kirchlichen Glaubens und der theologischen Wissenschaft dargelegt wird:[3]

Ja des Wesens aller dreien,
Gleich teilhaftig ist ein jeder,
Und ein jeder liebt den andern,
Der es mitbesitzt, dies Wesen,
Das sie wunderbar verschlinget
In ein unaussprechlich Rätsel.

So ist es denn nur *scheinbar*, daß die christliche Mystik in manchen Äußerungen, die sie über diese Undurchdringlichkeit

---

[1] Ebenda 375 vgl. den Schluß des Liedes; hier wird das Wissen „ohne Wissen" erklärt:

Was ist es, dies Wissen des Wissens?
Verlangst du, ich soll es dir nennen?
Die göttliche Klarheit zu kennen
Und mächtig zu ihr sich zu heben.
Doch kann ihre Huld ihr nur geben,
Nicht wissend dich weit zu erschwingen
Über sämtliches Wissen.

[2] 381 f.

[3] Ebenda 384. Überhaupt sind die neun „Evangelischen Romanzen", Lechner, III 383—392, Bibl. de Aut. Esp. 27, 263—266 (die neueste kritische Ausgabe der Werke Johannes v. Kr., Toledo, 1912, stand mir nicht zur Verfügung) lehrreich für die obige Untersuchung.

des religiösen Geheimnisses gemacht hat, in die Nähe des Agnostizismus kommt.

Auch die „Areopagitischen" Negationen haben in der positiven Seite ihre eigentliche Kraft. Der Weg der Negation bedeutet nicht Leere und Nichts. Was in bezug auf Gott negiert wird, das ist eben jedes mangelhafte Sein und Sosein, und was affirmiert werden soll, ist ein Sein und Wesen über alles Sein und über alle Wesen. Deshalb reichen unsere Worte nicht an dieses Wesen hinan, und auch unsere Begriffe können nur in analoger Weise Geltung haben für jenes allen Begriff übersteigende Sein. „Es ist unmöglich," meint deshalb der Verfasser „der himmlischen Hierarchie" im ersten Kapitel, „daß das göttliche Licht uns anders leuchte als in der Verhüllung durch die mannigfaltigen Schleier, die uns nach oben weisen." Aber besser ist es uns, mit der Hilfe der „Symbole" das Göttliche zu erkennen, als es gar nicht erkennen. Das göttliche Licht selbst ist unverhüllt, und es ist im höchsten Grade Erkenntnisgegenstand, sobald nur die Erkenntnis ihm entsprechend proportioniert ist. Wenn nun auch für uns im diesseitigen Leben noch eine Verhüllung besteht, so ist diese doch einer Lichtwolke ähnlich, die, während sie umschattet, zugleich beleuchtet. Und wenn schon diesseits unsere Erkenntnis auf Grund des Offenbarungswortes und des von der Glaubensgnade erhöhten Vernunftlichtes zu größerer Klarheit wachsen kann, so wird vollends das künftige Leben im vollen Sonnenglanze uns zeigen, was hier kaum im Morgengrauen geahnt werden konnte.[1]

Die zwei Wahrheiten sind deshalb gleich richtig und gleich wichtig: daß wir nicht in geistiger Blindheit wandeln in bezug auf Gott und die göttlichen Dinge, und daß unser Geistesauge das Mittagslicht der vollen Einsicht noch nicht erträgt, auch wenn es in hoher Kontemplation geübt wäre. „Gar lieblich ist die Süßigkeit der Beschauung: die Seele wird über sich selbst erhoben, findet die Pforte zum Himmlischen geöffnet, lernt das Irdische verachten und sieht das Himmlische gleichsam vor Augen." Jedoch der gleiche seelenkundige Gregor der Große, der dies sagt, fügt auch bei: „Solange jemand in diesem sterblichen Fleische lebt, schreitet er niemals so weit in der Kontemplation vor, daß er das Auge fest haften lassen könnte an dem unbegrenzten Strahl

[1] Vgl. Dionys. Kart., Kommentar zur Stelle (art. VII).

des Lichtes. Nur ein wenig erblickt die Seele von der Klarheit des Allmächtigen, damit sie, dadurch gestärkt, voranschreite und nachher zur Herrlichkeit der Schauung gelange."[1]

Übrigens ist regelmäßig mit dem tieferen Einblick in die göttlichen Geheimnisse auch eine lebendigere Erkenntnis der göttlichen Unerfaßlichkeit verbunden, wie auf der anderen Seite diese letztere Erkenntnis aufs neue anspornt, nicht auf die Einsicht zu verzichten, sondern nach ihrem Wachstum zu trachten und sich zu mühen um die Erreichung des Zieles, das die Vollendung der Einsicht in sich birgt. Dagegen ist es kein Zeichen, daß wir dem Hochgebirge der Wahrheit nahe sind, wenn wir die gewaltigsten Bergketten für kleine Hügelreihen erachten. Wenn wir ihnen wirklich näher kommen, und wenn wir beginnen hinaufzuklimmen, dann werden wir der wirklichen Höhe leichter gewahr. Dann freilich pflegt auch dem Gesunden die Lust zum Aufstieg zu wachsen. Eine ähnliche Erfahrung spricht Gregor von Nazianz zum öfteren aus in bezug auf die Beschäftigung unseres Geistes mit den göttlichen Dingen: Gott, der doch sein Licht ausstrahlt in unseren Geist, entflieht auch dem schnellsten, dem kühnsten Denken. Aber gerade, indem Gott vor jenen, die schon glauben ihn erreicht zu haben, sich gleichsam wieder verbirgt und entfernt, zieht er sie näher zu sich in Liebe. „Das völlig Unbegreifliche könnte uns kein Gegenstand der Sehnsucht sein. Insofern aber Gott wiederum nicht völlig begreiflich ist, erfüllt er uns mit einer Bewunderung, welche der Sehnsucht reichste Nahrung gibt." Je anstrengender und ausdauernder nun unser Ringen, um so herrlicher winkt der Kampfpreis.[2] 62

Diese teleologische Beleuchtung der Erkenntnisschranke auch für die Höhen der Mystik hat, wie schon angedeutet, ihre Grundlage in biblischen Gedanken. Für jeden, der mit offenem Wahrheitssinn die Reiche des Daseins überblickt, kann es keine entwürdigende Demütigung sein, Grenzen seiner Erkenntnis für die Welt der Sinne und für die Welt über den Sinnen anzuer-

---

[1] Gregor d. Gr., l. 2 in Ezech., hom. 2.

[2] Greg. Naz. Oratio 2 n. 74 ss.; Or. 45 n. 3; vgl. Or. 28 n. 11 u. 12. Dazu vergleiche den Gedanken des Hugo von St. Viktor, De Sacr. I, 3, 31 (Migne 176, 234): „Wenn sich Gott uns vollständig geoffenbart hätte, würde der Glaube nicht erprobt; wenn er sich aber uns völlig verborgen hätte, wäre der Glaube ohne Stütze."

kennen. Oder „wer mißt mit der Hand das Meer, wer mißt den Himmel aus mit der Spanne, und wer die Erde mit hohler Hand? Wer wird Berge und Hügel wägen mit einer Wage?". Oder „wer ist imstande, die Fußstapfen Gottes zu fassen?"[1] Wenn die Finger der Hand zu klein sind, versagen die Kräfte des Geistes nicht minder. Selbst die Apostel, welchen es „gegeben war, die Geheimnisse des Gottesreiches zu verstehen",[2] und welche die Worte vernahmen: „Selig sind die Ohren, die hören, was ihr höret!"[3], vernahmen das andere Wort: „Ich habe euch noch vieles zu sagen, was ihr jetzt noch nicht fassen könnt."[4] Auch die Fülle der Pfingstgnade hob die Relativität der Erkenntnisvollendung nicht auf. Und auch ein Paulus, der in der Schule eines gnadenvollen mystischen Lebens eine so außerordentlich hohe Stufe erreichte, schloß sein eigenes Wissen ein, als er unser Erkennen „ein Rätselwort und Spiegelbild und Stückwerk" nannte.[5] Werden also die Mystiker einer späteren Zeit die Wölbung, mit welcher der Glaube die Pfeiler der natürlich erkannten religiösen Wahrheiten zur Brücke verbunden, abtragen dürfen, ohne den Pfad zum Reiche der Wahrheit zu zerstören und sich selbst in dunkle Tiefen hinabzustürzen?

63 Die Kirche hat darum, so gut sie die gnostische Umdeutung der Mysterien verwehrt hat,[6] ebenso gut die mystische Verstiegenheit getadelt, welche mit der quietistischen Indifferenz darin übereinkam, die kirchlichen Dogmen gering zu schätzen und in einer Sondererleuchtung, in einem religiösen Aristokratismus sich zu gefallen, der, teils Gnadenadel, teils Verdienstadel, jedenfalls weit über die Nichtprivilegierten erheben sollte. Wie der Geist der Kirche Christi und solche aristokratisch-separatistische Gesinnung sich gegenseitig abstoßen, wird sich sofort herausstellen. Die echte Mystik ist vor diesem Irrwege dadurch bewahrt, daß sie erstens das wahre Leben in nichts anderem sucht als in der Erkenntnis des allein wahren Gottes und seines Gesandten Jesus

[1] Is. 40, 12 ff.; Job 11, 7 ff.
[2] Matth. 13, 11.
[3] Matth. 13, 16.
[4] Joh. 16, 12.
[5] 1. Kor. 13, 12.
[6] Vgl. Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte [5] I 166 ff.

Christus, der den Namen des Vaters uns Menschen kundgemacht hat,[1] und daß sie zweitens stets miteinander zu verbinden sucht, was nach Christi Geist verbunden sein muß: Glaube und Liebe.

Denn der überlichtvollen, unendlich-unerfaßlichen göttlichen Wahrheit und Weisheit sich gefangen geben in freudig-empfänglicher, demütig-gläubiger Erkenntnis, das heißt zugleich der unaussprechlichen Schönheit und Herrlichkeit und Seligkeit und der überquellenden Gütigkeit sich hingeben in inniger, glühender Liebe, in erleuchteter, williger Liebe, in einer Liebe, die sich dem geliebten Gut zu verähnlichen sucht. Ohne dieses Aufblühen und Fruchtbringen der Einsicht zur Liebe ist die christliche Mystik so wenig denkbar, wie ohne die Einwurzelung der Einsicht im Glauben. Für das ganze Christentum und darum auch für die christliche Mystik ist eben Christus das eine große Gesetz. Christus aber ist „Weg, Wahrheit, Leben".[2]

Von solchem Geiste war auch die deutsche spekulative Mystik durchglüht. Wir sagen: die „deutsche, spekulative Mystik". Nicht als ob die spekulative Mystik nur oder zuerst bei uns Pflege gefunden hätte. Augustins Schriften und die Areopagitika belehren uns anders. Makarius „der Ägypter"[3], um nur ihn zu nennen, stellt die Spekulation in den Dienst des mystischen Lebens, insofern ihm das (natürliche und übernatürliche) Gottesbild in der Seele zum Prinzip der mystischen Gotteinigung wird. Auch die byzantinischen Mystiker verschmähen die Spekulation nicht. Aber mit einzigartiger Frische und Kraft, ja zum öfteren allzu üppig erblühte die mystische Spekulation auf deutschem Boden.

Dabei sind selbst bei Eckhart, besser aber bei Tauler und Suso die Wege erkennbar, welche die kühnen Spekulationen mit dem praktischen mystischen Leben verbinden. Gerade die Frage nach der Heimkehr der Seele zu Gott, nach ihrer kontemplativen Einkehr in Gott ließ immer wieder nach dem Wesen Gottes forschen und nach dem Wesen der Seele, nach dem Verhältnisse Gottes zur Welt und der Welt zu Gott, nach der Ideenwelt und nach dem Seelengrund, aber auch nach dem Verbum divinum und nach dem Mysterium der Trinität. Vgl. unten, n. 75 u. 76.

---

[1] Joh. 17, 3 und 6.

[2] Joh. 14, 6.

[3] Nach J. Stiglmayr, Sachliches und Sprachliches zu Makarius dem Ägypter, 1912, 49 f. und D. Stiefenhofer, Des hl. Makarius des Ägypters 50 Homilien (Kösels Bibliothek der Kirchenväter), Einleitung p. XIV ff., ist der Verfasser wohl ein griechisch schreibender Kleinasiate aus dem 5. oder 6. Jahrhundert.

Auch in den Kreisen der mystischen Frauen wandte sich die Betrachtung und Beschauung diesen hohen und abstrakten Gegenständen zu. H. Wilms, Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 124, hebt diese Tatsache hervor und fügt die Bemerkung bei: „Solchen Betrachtungsstoff wählt eine Frömmigkeit nicht, die in bloßem Tändeln und Träumen ihr Heil sieht."

Auf den engen Zusammenhang dieser mystischen Spekulation mit der Scholastik haben wir schon aufmerksam gemacht. Dieser Zusammenhang ergab sich auch aus äußeren Beziehungen heraus. Nachdem die Päpste Gregor IX. und Innozenz IV. die Dominikaner von der pastoralen Obsorge für die Dominikanerinnenklöster freigemacht hatten, entschloß sich Klemens IV. i. J. 1267 sie ihnen aufs neue zu übertragen. In Straßburg allein betrug Ende der achtziger Jahre des 13. Jahrhunderts die Zahl der hiermit dem Predigerorden unterstellten Frauenklöster nicht weniger als sieben. Der Ordensprovinzial Hermann von Minden (1286—1290) ordnete nun an, es sollte diesen Nonnen gepredigt werden, wie es ihrem höheren Bildungsgrade entspreche, und zwar per viros doctos, also Lektoren und Magister, die eben scholastisch gebildet waren und wissenschaftlich bzw. lehramtlich sich betätigten. Beachtet man diesen Tatbestand und würdigt man gleichzeitig den besonderen Zweck, welchem diese Prediger zu dienen hatten — die gänzliche Loslösung vom Äußeren und Zeitlichen und die Emporführung zu Gott und den göttlichen Dingen —, so versteht man die Anfänge der mystischen Predigtweise und ihres spekulativen Einschlages. Daß letzterer bei Eckhart besonders hervortritt, ist bekannt. Es ist aber auch vor und neben ihm der Fall, wie Dietrich von Freiburg, Johann von Sterngassen u. a. zeigen. Siehe H. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II 526 ff. u. 641 ff.

Wie die mystische Vertiefung in die Mysterien in Fühlung blieb mit der kirchlichen Dogmatik, haben wir am Beginne des Paragraphen an einem Beispiel aus der spanischen Mystik dargetan. Als Gegenstück aus der Spekulation der deutschen Mystik sei genannt das vorletzte Kapitel von Seuses „Leben" (Kap. 55, Denifles Ausg. 279 ff., beachte die Anmerkungen, wie z. B. 1 u. 4 zu S. 281, u. 3 zu S. 282), sowie Eckhart, Von dem „aneflusse" des Vaters, Pfeiffer II 525, 34 ff.; dazu Thomas v. A., S. Th. I 39, 2, 5.

Drittes Kapitel.

Der kirchliche Charakter der Mystik.

§ 11. Das liturgisch-kirchliche Leben der Mystiker.

64 Wenn Mystik und Kirchlichkeit miteinander genannt werden, geschieht es nicht selten in dem bestimmten Sinne, daß die Gegensätzlichkeit beider ohne weiteres feststehe. So sagt

W. Preger: „Mit den wider die herrschende Kirche streitenden Richtungen gehört die Mystik insofern auf eine Linie, als sie die Gemeinschaft mit Gott auf eine andere Weise erstrebte, als die Kirche es lehrte. Denn die herrschende Kirche predigte sich selbst als Mittlerin zwischen den Gläubigen und Gott. Nicht das Wort, das sie betete, sondern daß sie das Wort betete, verbürgte die Nähe der Gottheit. Sie war es, die den Mitteln der Gnade erst ihre Kraft und segensreiche Wirkung verlieh, nur durch Beziehung der Gläubigen zunächst auf die Kirche hatten diese Anteil an der Gnade."[1]

Noack, Die christliche Mystik, I, 337 f., meint: „Der scholastischen Theologie des Mittelalters gegenüber hat die Mystik das Christentum als Geist, Gesinnung, inneres Leben behandelt und dasselbe in die verborgene Welt des Gemütes hineingezogen; statt der durch die Kirche und die kirchlich-priesterliche Tätigkeit äußerlich vermittelten Versöhnung des Subjekts mit Gott hat die Mystik Heiligung, Frieden und Seligkeit in ihrem tiefsten Grunde vielmehr aus der inneren Einigung mit Gott und Christo geschöpft und vom bloßen äußeren Werke des Christenmenschen auf Glauben, Liebe und Gesinnung hingewiesen, um aus den auswendigen Christen inwendige zu machen, den gegenwärtigen Christus in uns zur Darstellung und Erscheinung zu bringen." Wie sich Scholastik und Mystik verhalten, haben wir früher angedeutet; daß zwischen der Mystik und der Kirche nur da ein Widerspruch bestand, wo die Mystik überhaupt aufhörte, im christlichen Glaubenskreise Quelle und Leben, Regel und Maß zu finden, ist nicht minder aus dem Gange unserer Darstellung ersichtlich.

Wer in die Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin einen Einblick nehmen will, findet dort mehr als genug Stellen, welche mit der wünschenswertesten Bestimmtheit aussprechen, worin die Kirche die Quelle jener Gnaden sieht, die in den „Gnadenmitteln" zugewendet werden. Die göttliche Verursachung der Sakramente kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, als es dort geschieht. Auch das geistige Priestertum der Gläubigen ist deshalb nicht etwa übersehen, weil man am mittlerischen Priestertum der Ordinierten festhielt.[2] Über die Gesetze der Gnadenordnung hatte eben die Kirche so wenig zu befinden wie die Gegner der Kirche: wir haben hierüber — gemäß der Schrift selbst und gemäß der apostolischen Überlieferung — die bestimmte Anordnung Christi. Wenn darum die Kirche im Namen und im Auftrage

[1] Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, I, 1874, 7.
[2] Vgl. z. B. S. Th. III 49, 1, ferner 62, 5 und 64, 1, cf. 82, 1 ad 2.

Christi die Gnadenmittel spendet, denkt sie gleichzeitig so innerlich und so tief, als nur je ein Mystiker denken konnte, über das unmittelbare Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Christus. Es ist deshalb von dieser Seite aus nicht abzusehen, wie ein Gegensatz zwischen Mystik und Kirche sich ergeben sollte, wohl aber dürfte die Innigkeit der Beziehung um so mehr gewürdigt werden, je besser das Wesen der Kirche und das Wesen der Mystik verstanden wird.

Hier sei zunächst auf eine Tatsache aufmerksam gemacht, die so vielfach bezeugt und von so großer Tragweite ist, daß sie allein ausreicht, um das Vorurteil von einem inneren Gegensatze zwischen Kirche und Mystik zu erschüttern: es ist die Stellung der Mystiker zum liturgisch-kirchlichen Leben, ihr äußeres und inneres Mitleben mit dem Kreislauf des kirchlichen Festjahres, ihr lebendiges Teilnehmen an den kirchlichen Gnadenmitteln.

65 Nach Mechtild von Magdeburg sollen die innerlichen Seelen in ihrem Erdenleben eine heilige „Oktav" begehen, der Art, daß sie sieben Tage mit dem Herrn feiern, während der Herr selbst mit ihnen zum Schlusse den Oktavtag hält. Die acht Tage dieser Oktav sind folgende:

„Der Tag der Sehnsucht und seliger Freude in der Vorverkündung Christi,
Der Tag der Ruhe und leiblicher Zartheit in der Geburt Christi,
Der Tag der Treue und minniglicher Einigung am hohen Donnerstag,
Der Tag der Milde und herzlichen Liebe am stillen Freitag,
Der Tag der Gewalt und fröhlicher Freude an der Auferstehung,
Der Tag des Glaubens und seligen Jammers am Auffahrtstage,
Der Tag der Wahrheit und des fließenden Trostes am Pfingstfeste,
Der Tag der Gerechtigkeit und strengen Vergeltung am jüngsten Gericht,
Das ist die heilige Woche für uns alle:
Sieben Tage sollen wir begehen,
Einen feiert der Herr mit uns am jüngsten Tage."[1]

Die Auffassung der Liturgie als der königlichen Bahn der Christus-Mystik ist keine andere als die von der Kirche selbst gepflegte Anschauung. Christus ist die Sonne des liturgischen Jahres. Daß Christus in uns lebt, ist Ziel wie aller Sakramentenspendung so aller kirchlichen Zeitfeier, soweit deren Wirkung auf uns und in uns in Betracht kommt.

[1] Bei Greith 236.

Und selbst die latreutische Bedeutung des heiligen Festkreises findet darin ihre Blüte, daß wir, in Christus sterbend und auferstehend, als heiliges Volk uns darstellen, würdig, dem allheiligen Gott die Psalmodie der Lippen und der Herzen, die Liturgie des Altares und des Lebens zu feiern. Es ist aber schon der einzelne Sonntag nach dem Sinne der Kirche eine Erinnerung der Christen (als der in Christus durch die Taufe Erstandenen) an Christi Auferstehung und ein fort und fort sich wiederholendes Eingehen in das Geheimnis des Lebens mit dem Auferstandenen, kraft der Teilnahme an seiner Gnade, an seinem geheimnisvollen Leben. Der Morgenstrahl des Sonntags wird der Seele zum Bilde des Heilandes, der als Gnadensonne ihr aufgeht.[1] Daß übrigens alle Festtage des Kirchenjahres unter der einheitlichen Idee des Lebens in Christus stehen, bedarf nicht eigener Erwähnung, wenigstens nicht für diejenigen, welche mit dem Geiste der Liturgie näher vertraut sind. Auch die sogenannten Heiligenfeste sind durchaus Tage des Lebens in Christus, Tage der Gottvereinigung. Dazu sollen die idealen Vorbilder der Heiligen uns ermuntern,[2] ihre Fürbitten uns unterstützen; die Heiligen sollen uns einladen, mit kindlichem Vertrauen hinzutreten zum Throne der Gnaden, mit kindlicher Liebe Lob und Leben zu weihen dem Gott der Herrlichkeit, wie dies im Invitatorialpsalm des Offiziums an den Heiligenfesten zum Ausdruck kommt.[3]

Wenn es richtig ist, daß sich hier und dort bei mystisch Ge- 66
richteten die Tendenz zeigt, sich indifferent oder gegensätzlich zum liturgisch-kirchlichen Leben zu stellen, so ist es ebenso richtig, daß diese Tendenz in Widerspruch stand zur allgemeinen und steten Überlieferung. Unter den Behauptungen, welche dem Molinos zur Last gelegt wurden, befand sich auch diese: „Eine Seele, die auf dem höheren Wege, im wahren innerlichen Leben wandelt, tut schlecht daran, wenn sie an den Feiertagen durch be-

[1] Vgl. die Bitte Tu lux refulge sensibus im Sonntagshymnus Aeterne rerum conditor.

[2] Vgl. z. B. des Herman von Fritzlar Predigt auf Allerheiligentag. Pfeiffer I, 231; vgl. A. E. Schönbach, Altdeutsche Predigten, III, 1891, 193.

[3] Ps. 94 in Verbindung mit der jeweiligen Invitatorialantiphon. Letztere heißt z. B. an den Bekennerfesten: Regem Confessorum Dominum venite adoremus! An den Jungfrauentagen: Regem Virginum Dominum venite adoremus!

sondere Übungen eine fromme Gemütsbewegung in sich erwecken will, weil für eine Seele, die das innere Leben pflegt, alle Tage gleich sind. Ebenso ist über die heiligen Orte zu urteilen: für Seelen auf dieser Stufe sind alle Orte gleich."[1] Gewiß hat die Hochschätzung bestimmter Orte und Zeiten im mystischen Leben, wie überhaupt in der christlichen Frömmigkeit ihre bestimmten Schranken. Der Grundsatz von Zweck und Mittel gilt auch auf dem Gebiete des gottesdienstlichen Lebens, und die Geistesgaben der Herzensandacht stehen höher als die kostbarsten Andachtsstätten. Doch von dieser selbstverständlichen These ist in diesem Zusammenhange nicht zu handeln.[2] Hier ist jenes Extrem abzuweisen, welches das Mittel *als Mittel* verschmäht. Und es ist zu sagen, daß die vereinzelten Stimmen quietistischer und separatistischer Mystiker verstummen müssen vor dem übereinstimmenden Urteil der anerkannten Mystiker aus den verschiedensten Zeiten und Völkern: die Männer und Frauen, die sich als die eifrigsten bewiesen in der Pflege des verborgenen Lebens in Gott, waren am treuesten, freilich auch am erleuchtetsten in der Beobachtung der kirchlichen Feste und im Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel.

Diese Tatsache verdient mit allem Nachdruck hervorgehoben zu werden. In Wirklichkeit bildete „*die Liturgie in den kirchlichen Tagzeiten und im Opfer des Altares mit ihren unerschöpflichen Tiefen die geistige Sphäre, in der sich die Heiligen bewegten und durch die sie auf die Höhen des mystischen Lebens erhoben wurden*", ja *auch auf die höchsten Höhen*![3]

---

[1] Molinos, Prop. damn. 32. Dazu vgl. Terzago, Theologia historica-mystica, 1766, 118 ss.

[2] Vgl. hierüber den hl. Johann vom Kreuze, Aufstieg zum Berge Karmel, III 34 ff. und 37 ff. Der Mystiker hebt ebenso bestimmt das Recht und den Segen der liturgischen Andachtsmittel hervor, als er im Dienste der Reinheit und Gesundheit der Andacht und im Dienste der inneren Freiheit mit unerbittlichem Ernste warnt vor einer Überwucherung und Verweltlichung jener Mittel.

[3] H. Bihlmeyer, Katholik, 82 (1902 I) 188 f. Das echte mystische Leben kann auch heute keine nachhaltigere Förderung erfahren als durch die erleuchtete Pflege der Liturgie. Vgl. die schon genannte von Abt J. Herwegen geleitete Sammlung: Ecclesia orans, Zur Einführung in den Geist der Liturgie, 1918 ff.

Bei einzelnen Mystikern erreicht dieses Miterleben des kirchlichen Festjahres einen ganz vornehmlichen Grad von Lebendigkeit und Innigkeit. So besonders bei Heinrich Suso.

Wir wollen hier die Weise folgen lassen, wie Suso die Lichtmeß beging:

„An unserer Frauen Tag zu der Lichtmeß bereitete er vorhin drei Tage mit Gebet eine Kerze der himmlischen Mutter; und die Kerze war gewunden mit drei Stangen also: die erste Stange in der Meinung ihrer reinen jungfräulichen Lauterkeit; die andere ihrer grundlosen Demütigkeit; die dritte ihrer mütterlichen Würdigkeit, welche dreie sie allein hatte vor allen Menschen. Diese geistliche Kerze bereitete er vorhin alle Tage mit drei Magnifikat."

„So der Tag der Kerzenweihe kam, frühe, ehe daß jemand zu der Kirche ging, so ging er vor den Fron-Altar und wartete da in seiner Betrachtung der hohen Frau, wann sie käme mit ihrem himmlischen Hort." Beim Herannahen lief er in des Herzens Begierde ihr entgegen und bat sie still zu halten eine kleine Weile und sang die Prosa Inviolata, so lieblich als er konnte, und bei den Worten O benigna, O benigna bat er sie unter tiefem Neigen um ihre milde Güte. Ehe dann die Mutter im Tempel den Heiland „Herrn Simeon" gab, bat er, daß sie ihm möchte das Kind zeigen und auch zu küssen ihm erlauben. „Da sie ihm das gütlich bot, so erbreitete er seine Arme in die endlosen Teile der weiten Welt und empfing den Geminnten in einer Stunde zu tausend Malen; er beschaute seine hübschen Äugelein, er besah seine kleinen Händlein, er küßte sein zartes Mündlein, und alle die kindlichen Glieder des himmlischen Hortes durchsah er und hub dann seine Augen auf und erschrie von Wunder in seinem Herzen, daß der Himmelträger so groß sei und so klein, so schön in dem Himmelreich und so ganz wie ein Kind im Erdreich!" Susos Leben, Kap. 12, M. Diepenbrocks Ausgabe[3], 1854, 19 f; bei Denifle 45 f., bei Bihlmeyer (Kap. 10) 29 f. — Des Vergleiches halber verweise ich auf jene Vision, in welcher die hl. Brigitta von Schweden zu Rom (in der Kirche Santa Maria Maggiore) das gleiche Festgeheimnis dramatisch schaute. Siehe Revel. VII, 2.

Eine ähnliche Lebendigkeit und Innigkeit des Mitlebens mit der kirchlichen Festfeier finden wir bei der hl. Gertrud der Großen. Wer die aus der liturgischen Feier entstammenden Arten ihres Andachtslebens hinwegnehmen wollte, würde den ganzen Baum ihrer Andacht entblättern oder vielmehr entwurzeln. So tiefpersönlich auch ihre Betrachtungen und Gebete sind, so stehen sie dennoch in stetem Kontakte mit der Meß- und Kommunionfeier, mit den liturgischen Tagesgedanken, mit den Übungen der „kirchlichen" Frömmigkeit.

Zuweilen hatte Gertrud nicht geringe Mühe und Sorge, ihre Beichte gut abzulegen. Da zeigte ihr der Herr zu seiner Linken ein hochwarmes Bad, zu seiner Rechten einen Garten reich an Blumen, vornehmlich an wundersam schönen, wundersam duftenden dornenlosen Rosen. Der Herr bedeutete ihr, diesen Garten zu betreten, falls sie denselben dem Bade vorzöge. Sie aber sagte: „Keineswegs, o Herr! Vielmehr will ich das Bad, das du mit deinem göttlichen Hauche erwärmt hast, ohne Zögern betreten." Denn sie verstand, daß es dem Herrn am liebsten sei, wenn sie aus Liebe zu ihm das Schwierigere statt des Angenehmen erwähle. Mit dem Garten nämlich schien ihr die innere Süßigkeit der göttlichen Gnade bezeichnet, welche beim linden Wehen der Liebe die gläubige Seele mit dem Taue der Liebestränen überströmt, ihr Sicherheit über die Verzeihung der Sünden und über den Zuwachs an Verdiensten gewährend. Obwohl sie sich nun mit dem Bekenntnisse unter großen Schwierigkeiten abmühen mußte, fühlte sie nach der Beichte, an den Ort des Gebetes zurückgekehrt, daß der Herr ihr huldvoll gegenwärtig sei. „Gesandter der göttlichen Liebe" III, 14.

Einen mächtigen Impuls fand ihre Andacht stets in der heiligen Karwoche, zumal am Karfreitage. „Als in der Passion gelesen wurde, daß Joseph den Leichnam Jesu abnahm, sagte sie zum Herrn: ‚Jenem glücklichen Joseph, o Herr, wurde dein heiligster Leib gegeben. Was wird aber mir Unwürdigen von deinem Leibe gegeben werden?' Sogleich reichte der Herr ihr sein Herz in Gestalt eines goldenen Weihrauchfasses, von dem ebenso viele Rauchwölkchen aus lieblich duftenden Gewürzen zum Vater aufstiegen, als es Geschlechter der Menschen gibt, für die der Herr den Tod erduldet."

„Als dann nach der Passion, dem Ritus der Kirche gemäß, die Gebete für die einzelnen Stände der Kirche verrichtet wurden, wobei der Priester unter Kniebeugung spricht: ‚Laßt uns beten, Geliebteste', schienen die einzelnen Gebete der ganzen Kirche, vermischt mit jenem wohlduftendsten Weihrauche, der aus dem göttlichen Herzen emporstieg, zugleich aufzusteigen; und durch diese Vereinigung nahmen die einzelnen Gebete der Kirche einen wunderbaren Glanz und den lieblichsten Wohlgeruch an. Deshalb möge jeder sich bemühen, an diesem Tage in Vereinigung mit dem Leiden Christi für die Kirche um so andächtiger zu beten, weil dies Leiden unsere Gebete bei Gott dem Vater allerwirksamst unterstützt." [1]

[1] Gertrud d. G., Gesandter der göttlichen Liebe IV, 26, ed. Solesm. 384 s.; in der Stelzer-Weißbrodtschen Übersetzung [2], 1900, 395 ff.

Suso[1] und Gertrud sind nur einzelne Beispiele für die Er- 66a
scheinung, die wir oben als allgemeine bezeichnen durften: die gottinnige Beschaulichkeit der Mystiker hatte ihren festen Grund im Gebetsleben, im Gottesdienste der Kirche. In den Klöstern insbesondere begannen sie schon am frühen Morgen die „Tagzeiten" in gemeinsamem Beten und Singen; „mit dem lateinischen Offizium wurden deutsche Gebete und Betrachtungen verbunden, die nach ihrer edlen Einfachheit, tiefen Gemütlichkeit und ihrem hohen Sinne auch jetzt noch für uns zum Muster dienen können."

„Mit der Mette begann das kirchliche Offizium im Chor. Überreich an göttlichem Inhalt und unerschöpflicher Gnadenfülle, die es aus den heiligen Schriften, aus den Homilien und Hymnen der Väter und den Legenden der Heiligen zog, erhielt es noch eine weitere Bedeutung dadurch, daß man die sieben Tagzeiten mit den Hauptmomenten des Leidens und Sterbens des Herrn in Verbindung brachte" (Mette: Gefangennehmung Christi; Prim: vor Pilatus; Terz: Geißelung und Dornenkrönung; Sext: Todesgang; Non: Tod am Kreuze; Vesper: Kreuzabnahme; Komplet: Grablegung),[2] — sicherlich nicht in der Art einer äußeren Schablone oder einer lästigen Fessel, sondern im Dienste freier, innerer Erhebung der Seelen, welche hierin geistigen Gewinn fanden.

Der belebende Mittelpunkt aber für diesen ganzen Gebetsdienst war die von den würdigsten und sinnigsten Zeremonien umrahmte Feier des hochheiligen eucharistischen Opfers, der mystisch-realen Erneuerung des großen Opfers am Kreuze mit seiner welterlösenden Kraft, mit seinen Quellen unversieglicher Gnadenströme. Und gerade hierin fanden die beschaulichen Seelen nicht bloß die allzeit fließenden Reichtümer göttlicher Huld, sondern hinwiederum — dank der sinnigen Texte und Zeremonien — eine machtvollste Anregung, Erweiterung und Erhebung, Sammlung und Verinnerlichung. Noch heute kann sich ja die Frömmigkeit der schlichten Weisen bedienen, in welchen man ehedem bei den einzelnen Teilen der Meßfeier voranschreitend der einzelnen Teile der Passion gedachte. Aber nicht bloß dies. Auch die ganze

[1] Es sei noch hervorgehoben, daß Susos Horologium, wie es durchtränkt ist von Schriftworten und Schriftsentenzen, so auch allüberall Anspielungen auf kirchlich-liturgische Texte bietet, die allerdings nur vom Kenner bemerkt werden. K. Bihlmeyer, Seuse 107*.

[2] Greith 327—330 nach einer Handschrift des 14. Jahrhunderts.

große Geschichte des Gottesreiches vom Beginne bis zur Vollendung sah man im Gange der Messe dargestellt. Den ersten Teil derselben bis zum Offertorium brachte man in sinnvolle Verbindung „mit der vorbereitenden Zeit des Alten Bundes, den zweiten bis nach der Wandlung mit der wirklichen Welterlösung, den dritten endlich mit der Vollendung des Reiches Gottes in den letzten Dingen".[1]

„Bei dieser welthistorischen Auffassung mangelte die moralische Rückbeziehung auf die Zustände und Bedürfnisse der Seele nicht." So soll beispielsweise beim dritten Teile, bei der Kommunionfeier, die Seele ihrer Vereinigung mit Christus gedenken und also beten: „O ewiger Gott, wie du alle zerbreiteten Dinge in die Einigkeit zurückziehest und alle Erkenntnisse in deiner ewigen Wahrheit wieder sammelst, so gib mir, o Herr, daß ich zerstreuter Mensch wieder in mir selbst gesammelt und mit dir ewig vereinigt werde. Bin ich auch nicht würdig, daß du in mein Haus kommst, so bin ich doch deiner am notdürftigsten."[2]

Eingehende Belege für die Pflege der Meß-Andacht, sowie der Beicht- und Kommunion-Andacht in den mystischen Kreisen kann man finden bei H. Wilms, Das Beten der Mystikerinnen, 89 ff., 95 ff., 101 ff.

Mit Vorbedacht wurde oben ausgesprochen, daß die Beziehungen zwischen Mystik und Liturgie in allen Zeiten der christlichen Kirche sich nachweisen lassen. Für die Väterzeit darf an die Areopagitischen Schriften erinnert werden. Vgl. unten n. 85. Hier erinnere ich an eine Stelle aus den Confessiones des hl. Augustin, welche eine Erfahrung ausspricht, die ebenso vorher als nachher gemacht worden. Von der Zeit nach seiner hl. Taufe sprechend schreibt der große Bischof: „Ich konnte in jenen Tagen nicht satt werden der wunderbaren Süßigkeit, die Höhe deines Ratschlusses über das Heil des Menschengeschlechtes zu betrachten. Wie weinte ich unter deinen Hymnen und Liedern, tief gerührt von den Worten, die deine Kirche so lieblich sang. Jene Worte strömten in mein Ohr, deine Wahrheit klärte sich davon ab in mein Herz, hingebende Frömmigkeit wallte empor, und ich fühlte mich glücklich dabei." Conf., 9, 6. Vgl. 9, 7 und 10, 33. Ich halte diese Stellen noch unter einem besonderen Gesichtspunkt für beachtenswert. Wenn es nämlich wahr ist, daß wir bei unseren gemeinsamen gottesdienstlichen Übungen (und bei den Gebetsfassungen, welche uns dabei dienen,) vielfach die Früchte ernten, deren Aussaat und Pflanzung wir den großen Betern, den großen Mystikern, den großen Heiligen, verdanken: so ist es ebenso wahr, daß die großen Beter selbst einen wichtigen Teil ihrer Gebets-

[1] Greith 330 nach einer Handschrift der Züricher Stadtbibliothek; vgl. die Verwertung dieser mittelalterlichen Anschauung bei Calderon, „Geheimnisse der Messe".

[2] Greith 331.

schule im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde gefunden haben. Und noch immer ist es so, daß stille Herzensandacht des einsamen Betenden und Betrachtenden und fromm-inniges Teilnehmen an dem Beten und Singen einer engeren oder weiteren geistlichen Gemeinde — an ihrem Glaubensbekenntnis und ihrem Sündenbekenntnis, an ihren frohen Lobpreisungen und Danksagungen und ihren flehentlichen Bitten — sich gegenseitig beleben und schützen.

Jene Männer, welchen die Leitung wahrhaft innerlicher Seelen obliegt, werden unschwer aus dem Bereiche der Gegenwart Erfahrungszeugnisse zur Verfügung haben, die in der Richtung unserer bisherigen Ausführungen liegen. Wie das Sanctus, Sanctus, Sanctus der hl. Messe der heiligen Schauung des Propheten entlehnt ist, so führt es die empfängliche Seele leicht zur kontemplativen Andacht zurück; sie weiß sich mit den Engeln und Heiligen zu einem Chore der Gottpreisenden vereinigt und läßt in diesem Bewußtsein ihre Liebe selig erglühen. Aber auch das Kyrie eleison der Katechumenenmesse ist ihr kein leeres Wort; mit den Geschlechtern der Erde von gestern und von heute ruft sie vom Staube empor zum ewigen Gott, dessen Huld sie so spät, doch nicht zu spät erkannte. Indes ist dies nicht alles, was über die Verbindung von Liturgie und persönlichem mystischem Leben zu sagen ist. Die bisherigen Andeutungen faßten den unmittelbaren *Vollzug* der Liturgie und die Mitfeier aller Teilnehmer ins Auge. Die Vollständigkeit der Erwägung verlangt, daß auch jener reichen Förderungen gedacht werde, welche in der persönlichen und persönlichsten *Vorbereitung* des Einzelnen auf die liturgische Feier liegen und ebenso in der persönlichen *Nachfeier* in danksagendem Sinn, in Sammlung des Geistes, im willig sich weihenden Tagewerk.

Ich begnüge mich mit diesen Andeutungen, wiederhole aber einen Gedanken, den ich oben angedeutet habe, mit den Worten Ohls (Gral, 3 [1908/09] 110 f.): wie unsere hl. Liturgie eine ewig sprudelnde Quelle mystischer Andacht ist, so fühlt sich wiederum die echte, mystische Frömmigkeit mit innerer Folgerichtigkeit hingezogen und emporgetragen zum kirchlichen Kultus als Letztem, Höchsten. Doch wäre es *einseitig und irrig*, wenn die „Liturgie", von welcher hier die Rede ist, lediglich als sogenannter „feierlicher" Gottesdienst würde verstanden werden. Auch die stille heilige Messe, auch das ganze Officium divinum, auch der Vollzug und Empfang der hl. Sakramente, zumal die eucharistische Kommunion nehmen teil an allem was wir gesagt haben von dem heiligen Bunde zwischen mystischem Leben und liturgischem Leben.

§ 12. Das Verhältnis von Mystik und Kirche als gegenseitiges Verhältnis.

Gewiß läßt Gertruds letztzitiertes Wort[1] an Bestimmtheit 67
nichts zu wünschen übrig. Es ist aber keine Ausnahme, sondern

[1] Oben n. 66.

eine selbstverständliche und gemeinsame Gesinnung, wenn die Mystiker uns begegnen in ihren glühenden Gebeten, ihren apostolischen Arbeiten, ihren heldenmütigen Opfern für die kirchliche Gemeinschaft, in ihrer zarten und starken Liebe und Treue zur Kirche, ihrem Gehorsam gegen die kirchliche Hierarchie und insbesondere gegen den Papst als sichtbares Haupt der Kirche.

Zuerst sei erinnert an den Mystiker von Assisi, den hl. Franziskus. An ihm ist, wie A. Ritschl bemerkt,[1] „nicht der warme Puls des frommen Herzens zu vermissen, auch nicht die ernste Wertlegung auf die Instanz des Evangeliums; vielmehr verbürgt die ganze Lebensführung des außerordentlichen Mannes eine Höhe und Innerlichkeit der Gesinnung sowie einen Umfang der Menschenliebe, an welche keiner von denjenigen heranreicht, welche sonst durch den Titel eines Reformators der Kirche ausgezeichnet werden". Wie aber stand Franz von Assisi zur kirchlichen Autorität? Kaum hatte dieser Held auf dem Kampfplatze der Selbstpflege und der Weltüberwindung allem Irdischen mutig entsagt und gleichzeitig in herzlicher Liebe zu den Menschen begonnen, den „Frieden des Herrn" zu predigen, und einige Gefährten um sich gesammelt, da hören wir ihn zu den Brüdern sprechen: „Lasset uns zu unserer Mutter, der heiligen römischen Kirche gehen, und dem Papste anzeigen, was der Herr durch uns zu wirken angefangen hat, damit wir nach seinem Willen und Befehl fortsetzen, was wir angefangen haben." Vor Papst Innocenz III. versprach er alsdann in aller Freude und Demut seine Unterwürfigkeit. Diesem Geiste der Ehrfurcht und des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität gab denn auch der heilige Mann in der von Honorius III. bestätigten und noch jetzt gültigen Regel den bestimmtesten Ausdruck. Treue gegen das heilige Evangelium Jesu Christi und Treue gegen die Kirche Christi und gegen ihr Haupt als Stellvertreter Christi begegnen uns in dieser kurzen Regel als unzertrennliche Pflichten: „immer untertänig und unterworfen sein der heiligen römischen Kirche, beständig sein im heiligen katholischen Glauben, die Armut und Demut und das heilige Evangelium unseres Herrn Jesu Christi, das

[1] Geschichte des Pietismus (1880—1886) I 15.

wir fest versprochen haben, treu zu beobachten", das übernehmen die Söhne des hl. Franziskus.[1]

H. Tilemann, Beiträge zur Individualität des hl. Franz von Assisi (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, 21), 1914, hat die Frage der inneren Kirchlichkeit des hl. Franziskus mit Gründlichkeit und Unbefangenheit untersucht und u. a. folgendes quellenmäßig festgestellt: Franziskus stellte sich ungerufen der Kirche zur Verfügung — als ein Mann, „der frei von jedwedem Opportunismus, in lückenloser Übereinstimmung mit ihren Ordnungen sowohl als mit der von ihr beförderten Frömmigkeit bereit war, ihr zu helfen" 224. „Die unbedingte Unterordnung unter die Kirche, in der Dankbarkeit wurzelnd, bildete, soweit der Verzicht auf eigenen Willen in Frage kommt, ein homogenes Element seiner gesamten Frömmigkeit" 207. Der Heilige bringt übrigens den Priestern und Gottesgelehrten nicht bloß Unterwerfung, sondern Verehrung entgegen, und zwar nicht wegen persönlicher, sondern amtlicher Gründe, und zwar näherhin, weil die Priester das heilige Opfer feiern, und weil die Theologen das Wort Gottes verwalten 162 f. Die Kirche des 13. Jahrhunderts war eben n i c h t eine Organisation von solcher Schwere und Enge, daß ein reich quellendes und kräftig sich regendes Eigenleben, wie es der hl. Franziskus führte, an ihr eine Hemmung hätte finden müssen 208 vgl. 228. Siehe auch M. Bierbaum, Katholik 99 (1909) 161—166 und H. Böhmer, Annalen zur Geschichte des hl. Franziskus, 1904, 36 f.

Vom gleichen Geiste glühender Liebe zur heiligen Kirche und ernstesten Gehorsams gegen die kirchliche Autorität war der Mystiker von Manresa, der hl. Ignatius von Loyola, in seinem eigenen Leben und in seiner Stiftung beseelt. Am Schlusse seines Exerzitienbüchleins gab er eine Reihe von Regeln über die innere Konformierung mit der Kirche; und sogleich in der ersten dieser (18) Regeln verlangt er von seinen Jüngern, daß sie „stets bereit und willig seien, auch unter Hintansetzung des eigenen Urteils, in allen Stücken der wahren Braut Christi unseres Herrn zu gehorchen, die da ist unsere heilige Mutter, die hierarchische Kirche".[2]

Eine gleiche Gesinnung ließ bekanntlich die hl. Theresia von Jesus auf dem Todbette fort und fort in süßem Troste die Worte wiederholen: „Ich bin eine Tochter der Kirche." Und auch jene gewaltigen Persönlichkeiten, denen der Beruf zugefallen war, mit einem fast grenzenlosen Freimute zu mahnen und zu tadeln, sei

[1] Siehe das Anfangs- und Schlußkapitel (I und XII) der ganzen Ordensregel; vgl. J. Jeiler, Kirchenlexikon 4, 1799 ff.

[2] Roothaan-Handmann, Geistliche Übungen des hl. Ignatius von Loyola 1904, 293 f.

es auch die Oberhirten und die obersten Hirten der Kirche, gedachten dabei nicht einen Augenblick, den Felsen zu verlassen, auf welchem der Herr seine Kirche gebaut hatte. Es genügt, neben dem hl. Bernhard von Clairvaux eine hl. Hildegardis, eine hl. Katharina von Siena zu nennen.

68 Vielleicht sieht man keine kleine Apologie der Kirche darin, daß sie immer aufs neue solche geisteshohe, herzensedle, evangeliumtreue Männer und Frauen hervorbrachte, und daß diese Edlen treu in der Kirche verblieben trotz all der Trübungen von seiten der menschlichen Schwäche bei einzelnen Gliedern der Kirche! Was aber das Verhältnis selbst betrifft, in welchem sich die Mystiker zur kirchlichen Gemeinschaft wußten, so ist es kein anderes als jenes, das bereits in der apostolischen Zeit genau in derselben Weise sich ausgesprochen.[1] Wenn die Einheit mit Christus nach innen im Glauben an Christus, in der Liebe zu Christus ruht, und wenn sich auf diese Weise das göttliche Leben in der Seele einwurzelt, so ist doch das Gedeihen dieses höheren Lebens durchaus nicht behindert, sondern ermöglicht und gefördert durch den Zusammenschluß der einzelnen Gläubigen miteinander und mit ihren Seelenhirten, durch das Leben mit und in der Kirche. Die durchgreifende Betonung dieses Einheitszuges bedeutet keinen Rückgang, sondern ein Vordrängen des lebendigen religiösen Lebens, sei es im einzelnen, sei es in ganzen Gemeinden oder auch in der Geschichte der Kirche. Je lebendiger insbesondere das religiöse Leben als Leben der Gotteinigung aufgefaßt und gepflegt wird, je mehr es demnach als mystisches Leben sich charakterisiert und je mehr es emporsteigt, emporsteigt durch die göttliche Begnadigung und durch das eigene Streben: um so ausgeprägter wird das Bewußtsein werden von dem Hochwert der Güter, die gerade auch vom kirchlichen Leben her der Seele zugeflossen, und anderseits das Bewußtsein von der Verpflichtung, nach allen möglichen Weisen der kirchlichen Gemeinschaft Anteil zu bieten an der Gnade, die der eigenen Seele zuteil geworden. In jedem Mystiker lebt etwas von der Gesinnung, welcher der Weltapostel am Be-

[1] Vgl. z. B. Ignatius von Antiochia, welcher über die Stellung der Priester und Bischöfe in der Kirche einfach sagt: χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται ep. ad Trall. 3.

ginne seines Briefes an die Römer Ausdruck gibt, von einer Gesinnung, welche die einen zur apostolischen Arbeit für die Brüder entflammt, die anderen zum Apostolat des Gebetes für die Kirche hinführt, wieder andere bewegt, der göttlichen Majestät freiwillige, heldenmütige Entsagungen zum Heile der Kirche zu weihen, viele aber antreibt, in all diesen Formen zumal die Liebe zur kirchlichen Gemeinschaft zu betätigen.

Je tiefer die Religion einem Menschen in der Seele wohnt, um so weiter macht sie ihm das Herz, auf daß er mit den Brüdern sein Glück teile. Es ist eine volle Verkehrung der Tatsachen, wenn man den Satz gewagt hat: „Je tiefer eine Seele ist, um so weniger erträgt sie es, daß sie ihr Innerstes, Geheimnisvollstes mit jedem gemein habe! Der Begriff Kirche, der Begriff Gemeinde gehört nach dem Orient, nach Asien. Dort haben diese Begriffe und Bildungen ihren Ursprung und, der minder begabten, geistig beschränkteren Natur entsprechend, auch ihre Berechtigung. Aber sie sind ungriechisch, sie sind, hoffe ich, auch undeutsch." So E. Horneffer, zit. nach A. Weiß, Der Geistliche und die Religion des Mystizismus, Theol. prakt. Quartalschrift 60, 1907, S. 481. Allein daraus, daß die Religion in ihrer persönlichen Kraft und Segnung erfahren wird, folgt doch nicht ihre Unmitteilbarkeit. Unmitteilbar wäre sie nur dann, „wenn das innere Erlebnis auf der Stufe naturhafter Gefühlseindrücke stände und des sachlichen oder objektiven Wahrheitsgehaltes und Sittlichkeitswertes entbehrte". H. Schell, Religion und Offenbarung [3], 1907, 273. Gegenüber der Begriffsverwirrung, die in bezug auf das innere Recht der Kirchlichkeit vielfach besteht, betonen wir die soziale Seite der wahren Mystik. Siehe unten, § 16, vgl. auch n. 181, Schluß (Christus — allen gemeinsam!) und n. 74.

Dazu vgl. Pauli Wort Röm. 1, 11. f.: „Ich sehne mich, euch zu sehen, damit ich euch etwas mitteile von geistiger Gnadengabe, um euch zu stärken, das heißt, um zumal mit euch getröstet zu werden durch den gemeinsamen Glauben, den eurigen und den meinigen."

Es gibt aber noch eine andere Anschauung der Sache. Und auch sie soll zur Geltung gebracht werden. Ein einzelnes Wesen gleicht einem Mosaiksteinchen, das in seiner Beschränktheit und Vereinzelung nimmermehr ein würdiges Abbild der göttlichen Schönheit bietet. Auch die vernünftige Kreatur sieht sich angewiesen, im Zusammenschluß mit gleichgearteten Wesen eine Ergänzung zu suchen zum Aufbau eines gestaltenreichen und doch einheitlichen Tempels, in dem Gottes Herrlichkeit widerstrahlt. Am meisten aber drängt es die von übernatürlicher Gottesliebe entflammte Seele, „mit den Genossen ihres übernatürlichen Berufes zur Verherrlichung Gottes sich zu vereinigen, wie die einzelnen Farben zu einem Bilde, wie eigenartig behauene Steine zu einem Tempel der göttlichen Herrlichkeit." H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 1885, 526 f.

Und wiederum (vgl. Schell 522 ff.) ergibt sich das Recht der Kirchlichkeit und ihre Harmonie mit der mystischen Vollendung des einzelnen aus

der Stellung Christi zur Menschheit. Christus ist als Haupt der Erlösten bestimmt. Damit ist die Einheit der Erlösten gegeben. Das Mysterium des Leibes Christi ruft nach Erfüllung. Auch hier spricht Paulus, Eph. 4, 11 f.: „Er hat die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten, die anderen als Evangelisten, die anderen als Hirten und Lehrer, — für die Vollendung der Heiligen zur Ausübung des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi."

69 Die Kirche hatte ihrerseits gar manche Gründe, der echten Mystik die liebevollste Förderung zuzuwenden.

Erstens: Die Mystik ist Stütze des Dogmas. Das freudige Licht, das bei der frommen Betrachtung der göttlichen Wahrheit in die Seele sich eingießt, bürgt dafür, daß die Seele nimmer von sich stoßen wird, was sie als sich selbst verwandt erprobt, als wahres Seelengut gekostet hat.

Zweitens: Die Mystik ist Stütze der kirchlichen Treue. Die ernste Innenpflege ist ja von der Mystik untrennbar. Wo aber der Blick mit Ernst ins Innere sich lenkt und alsbald dort dem Willen seine strenge Aufgabe zuweist in der Selbstläuterung und Selbstheiligung, da hat die Kirchlichkeit ebensoviel zu hoffen, als sie bei der mystizistischen Scheinfrömmigkeit zu fürchten hat. Die innere Erneuerung ist allzeit eine Schutzwehr gegen die ungezügelte Neuerungssucht.

Drittens: Die Mystik bedeutet einen Blütestand des kirchlichen Lebens. So notwendig auch der Kirche die äußere Entfaltung ist und so unentbehrlich ihr äußere Mittel und rechtliche Normen sind, weil sie auf dieser Erde und unter Menschen sich zu verwirklichen hat und darum auch in ein Verhältnis sich setzen muß zu anderen Gemeinschaften: so bleibt es dennoch immerdar die große Aufgabe der Kirche, mitten unter den Weltreichen als des Himmels Reich dazustehen und als solches sich dadurch zu erweisen, daß sie Gottes Reich in die Seelen hineinbaut mit seiner Gnade, mit seinem Frieden — für das Herz und auch für den Geist. Da ist es denn die mächtigste Hilfe, welche diesem Streben der Kirche werden kann, wenn in einer Anzahl ihrer Glieder das Streben nach dem Reiche Gottes, nach der Gottvereinigung mit wahrer Hegemonie sich geltend macht und durch das eigene Beispiel auch andere in dem gleichen Streben befestigt. Und es ist ersichtlich, wie gut die Kirche getan, die Pflege des mystischen Lebens von Anfang an als innerhalb ihrer

eigensten Kreise liegend zu erachten, gleichviel, ob dieses mystische Streben sich mitten in der Welt oder ob es sich in der völligen Abgeschiedenheit, ob es als Einzelleben und Einzelstreben oder ob es in der Gemeinsamkeit des Ordenslebens sich betätigt.

Viertens darf sich ein Hinweis anschließen auf die außerordentlichen und wunderbaren Gaben, welche von Zeit zu Zeit bei Männern und Frauen des mystischen Lebens sich bekunden. Das kirchlich-christliche Leben sah sich vom Beginn an *von zwei Seiten aus* gesichert und gestützt: von seiten der *Hierarchie* und von seiten der besonderen *Charismen*. Kaum hatte die Sukzession der apostolischen Handauflegung begonnen, durch welche in der heiligen Weihe die Amtsgewalt und die Amtsgnade sich mitteilte, als auch der Kirche die reichsten außerordentlichen Charismen verliehen wurden. Zum Teil allerdings senkten sich diese besonderen Gnadengaben auf die gleichen Persönlichkeiten herab, die Träger der Ämter waren, zum Teil aber kamen sie Gliedern der Gemeinde zu, welche ohne geistliche Amtsstellung waren. So geschah es auch in den späteren Zeitläufen, wie dies beispielsweise in der providentiellen Aufgabe der hl. Katharina von Siena einen typischen Ausdruck gefunden hat. In jedem Falle aber dienten und dienen die Charismen nach der gemeinsamen Anschauung der Theologen zunächst nicht sowohl dem Seelenheile des einzelnen charismatisch Begabten als vielmehr der Förderung des Reiches Gottes in den Seelen, in der Welt, und sie stellen sich so ihrer Bestimmung nach *in den Dienst der hierarchischen Ämter*[1]: der gleichen ersten Quelle wie die Amtsgnaden entflossen, dienen sie auch dem gleichen letzten Ziele.

§ 13. Die Realisierung des kirchlichen Charakters der Mystik durch die Anerkennung der kirchlichen Gnaden- und Wahrheitsvermittlung.

Wie aus der letzten Erwägung folgt, ist es kein Widerspruch, 70
wenn die Hierarchie auf der einen Seite die mystischen Bestrebungen billigt und fördert und die mystischen Gnadengaben hochschätzt und wenn die gleiche Hierarchie auf der anderen Seite die Ein- und Unterordnung des mystischen Lebens unter die Gesetze des kirchlichen Lebens verlangt und die Prüfung der Echtheit

[1] Vgl. im dritten Buch n. 220 ff.

außerordentlicher Charismen sich vorbehält. Und es ist ebensowenig ein Widerspruch, wenn die Mystiker selbst mit der Hochschätzung der von Gott ihnen verliehenen Erleuchtungen und Gnadengaben und mit dem Bewußtsein ihrer hohen persönlichen Aufgabe und ihrer Verpflichtung, die empfangenen Charismen fruchtbar werden zu lassen für die weitesten Kreise und bis zu den höchsten kirchlichen Kreisen, zugleich die Bereitwilligkeit verbinden, in Treue an der kirchlichen Lehre festzuhalten, in Demut die kirchlichen Gnadenmittel zu gebrauchen, in Ehrfurcht der kirchlichen Prüfung sich zu unterwerfen.

Solche Prüfung kann den Mystikern selbst nur erwünscht sein.[1] Auch für den Fall, daß die Kirche ablehnend sich verhalten oder eine direkte Verurteilung aussprechen müßte, ist dies genau so ein Schutz des mystischen Lebens, wie es ein Schutz der Wahrheit ist, wenn der Irrtum abgewiesen, und ein Schutz der Einheit, wenn der Spaltung begegnet wird.

Im Grunde genommen ist dieser Standpunkt selbstverständlich für jeden, der an der Hl. Schrift sich orientiert. Und die Kirche kann, um die Stellung, welche sie gegenüber den Mystikern einnimmt, als richtig zu erweisen, mit gutem Rechte auf den Bericht der Apostelgeschichte über die Bekehrung Sauli hindeuten. Hatte nicht Saulus den Herrn auf dem Wege gesehen und seine Stimme gehört? Was hatte er also von einem Menschen zu erwarten? Aber der Herr selbst hatte ihm auf die Frage: „O Herr, was willst du, daß ich tue?" den Bescheid gegeben: „Stehe auf und gehe in die Stadt, und dortselbst wird dir gesagt werden, was du tun sollst." Und wirklich, in der Stadt kam Ananias zu ihm mit der Kunde: „Bruder Saulus! Der Herr Jesus, der dir auf dem Wege erschien, hat mich gesandt, auf daß du sehest und erfüllt werdest mit dem Hl. Geiste."[2] Da für Paulus trotz der wunderbaren Vision, trotz der Freigebigkeit der göttlichen Offenbarungen die Einführung in die Kirche und ins Apostolat nicht mit Umgehung der kirchlichen Ordnung statthaben sollte,[3] so wird wohl das paulinische Wort, daß die Oberhirten „acht haben sollen auf die ganze Herde"[4], weit genug sein, um

[1] Vgl. n. 244 ff., 341 ff., 347 f.
[2] Apg. 9, 1—30.
[3] Vgl. noch besonders Apg. 9, 18 und 13, 3.
[4] Siehe z. B. Apg. 20, 28; Eph. 4, 11 ff.; 1. Tim 4, 16.

auch die Mystiker der späteren Zeiten der kirchlichen Leitung zu unterstellen.

Nun ist freilich gesagt worden: „Die Mystik pflegt in den 71
Religionen, an welche sie sich anlehnt, eine doppelte Rolle zu spielen: sie vergeistigt und untergräbt sie." „Die Mystik teilt der Orthodoxie die Wärme der innigsten Frömmigkeit mit, sie gibt aber auch der Heterodoxie die Waffen gegen die positiven Dogmen und Gebote in die Hand." [1] Zum Belege dessen ist auf den Sufismus hingewiesen worden. Und es kann nicht schwer fallen, Zeugnisse dieser Art beizubringen. Vor allem in seiner späteren Periode ließ der Islam-Mystizismus die pantheistische, antinomistische, einseitig spiritualistische Tendenz zur Geltung kommen, und er gewann besonders dadurch große Erfolge, daß er um seine heterodoxen Theorien ein prunkendes poetisches Kleid zu werfen wußte. Es ist aber nicht zu übersehen, daß diese Richtungen von manchen angesehenen Sufilehrern mit Entschiedenheit abgelehnt wurden.[2]

Innerhalb des Christentums bleibt jedenfalls der Hinweis auf Katharer und Waldenser verwehrt, weil hier ganz andere als mystische Momente sich geltend machten und weil hier vollends von der anregenden Wärme wahrer mystischer Frömmigkeit keine Rede ist. Daß Sekten, die in einem solchen Grade in Widerspruch zum Familienleben, zur gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung traten, auch auf religiösem Gebiete als antisozial sich erwiesen, daß sie das Band des Glaubensgehorsams lösten und die Gnadenmittel für entbehrlich erachteten, kann nicht auffallen.

Es zeigt sich aber auch bei Schwenkfeldt deutlich, zu welchen Konsequenzen eine Anschauung führen muß, die in der kirchlichen Gnadenordnung eine Scheidewand zwischen Gott und dem Menschen sieht. Kaspar Schwenkfeldt, der nach Noack [3] den Höhepunkt der lutherischen Mystik im Reformationszeitalter darstellt, sagt: „Der Mensch muß alles vergessen und fallen lassen und zum Einsprechen der Gnade aller Dinge ledig, gelassen und allen Kreaturen genommen sein. Derwegen ist der Gnade und des Hl. Geistes einziges Mittel, darin er in die stille lebendige Seele

---

[1] Chantepie II 392 (1. Aufl.; ausführlichere Darstellung der mohammedanischen Mystik in der 3. Aufl., I 518 ff.).

[2] So z. B. Koscheiri; vgl. Kirchenlexikon 6, 1006 f.

[3] Christliche Mystik II 42.

gleitet, sein allmächtiges, ewiges Wort, so ohne Mittel von dem Munde Gottes ausgeht und gar nicht durch die Schrift, äußeres Wort, Sakrament oder irgendeine Kreatürlichkeit im Himmel und auf Erden. Gott will sich diese Ehre selbst und allein vorbehalten haben, den Menschen durch sich selbst begnadigen und lehren, den Hl. Geist mitteilen und selig machen."[1] Wenn sonach die Kirche ein Hindernis bilden soll für die Unmittelbarkeit unseres Verhältnisses zu Christus, dann gilt dieses nicht bloß von der Kirche als Gnadenmittlerin, sondern auch von der Kirche als Wahrheitsvermittlerin. Und es wird weiterhin, wie früher bemerkt, von jeder Art der Vermittlung ausgesagt werden, auch von jener, die im geschriebenen Wort der heiligen Bücher sich vollzieht. Und man sieht, daß von hier nur noch ein kurzer Weg bis dahin ist, auch an der Vermittlung durch den menschgewordenen Gottessohn Anstoß zu nehmen und ein pantheistisches Einswerden und Einssein und eine autosoteriologische Schwärmerei als einzig berechtigte Form des mystischen Lebens anzuerkennen.

Oben, n. 47, ist auf die Stellung hingewiesen worden, die Jakob Böhme gegenüber allen geschichtlichen und kirchlichen Vermittlungen einnahm. Man kann, wie Elert bemerkt, nicht eigentlich sagen, er sei mit der lutherischen Kirchenlehre seiner Zeit verfallen gewesen, da er vielmehr niemals eine Auseinandersetzung mit ihrem Kern durchgemacht. Weil er selbst alles Geschichtlichen sich unbedürftig glaubte, wähnte er sich berechtigt, der ganzen Christenheit zuzurufen: „Es ist ein Mangel an gutem, ernsthaftem Willen, wenn ihr noch am Historischen hängt, wenn euch Christus noch mehr ist als ein Willensimpuls oder ein Willensziel, wenn ihr ihn noch wo anders sucht als in euch." Elert 135 vgl. 50—59.

Unverblümt hat Edv. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, 1908, 165 f., die letzten Konsequenzen solcher antisozialer, antihistorischer, extrem-individualistischer Geistesrichtungen proklamiert. Im Anschlusse an die unerhörte Unterstellung, daß Religion im Sinne der katholischen Kirche und der protestantischen Orthodoxie etwas sei, „was man nur mitzumachen brauche", und nachdem Schleiermacher gerühmt wird, weil er das Individuum in der Religion auf seinen rechten Platz gesetzt habe, findet Sören Kierkegaard größeren Ruhm: „mit Aufgebot allen Scharfsinns zerschnitt er alle Gewebe, die den Glauben umschließen, um ihn zu beschützen, und schließlich — auf seine Kosten leben: die der Spekulation und Ästhetik, der Lehrweisheit und Tradition, der Kirchlichkeit, Bürgerlichkeit, selbst die der Humanität. Denn nur eins trägt den Glauben, und nur eins gibt es, wonach der Glaube fragt: die eigene Persönlichkeit. Und nur um eine

[1] Vgl. Noack 54 ff. und 58 ff.

Wahrheit handelt es sich, um die Wahrheit, die dich erbauen kann." „Damit ist das Letzte und tief Innerste", so schließt Lehmann, „was die Mystik auf dem Herzen hat, verkündigt, auf eine Weise, daß es nicht mißverstanden werden kann; und zwar nicht länger mehr als Mystik verkündet, sondern als das einfach Menschliche: du bist es, auf den es ankommt." Gott will ja „nicht mehr, daß sein Getreuer ihm gleich werde; er will, daß er in seiner Gottesfurcht er selbst sein soll."

In der Tat kann solche Botschaft „nicht länger mehr als Mystik" verkündigt werden. Und ebendeshalb sind von den Mystikern selbst jene antikirchlichen und antisakramentalen Tendenzen abgelehnt worden, welche zuletzt den gleichen Wurzeln entsprossen, aus denen die Schößlinge, wie die eben aufgezeigten, ihre Nahrung ziehen.

Ohne Mühe ließen sich die Stellen häufen, in welchen die großen Mystiker des Mittelalters ihre Überzeugung aussprechen in bezug auf die christlichen Ordnungen und insbesondere in bezug auf die christlichen Gnadenmittel — und zwar im Zusammenhang mit den Grundgesetzen gottgeordneter geschichtlicher Wirklichkeit. Nicht Mystik, sondern Verirrung ist es nach Ruysbroek, wenn man versucht, die geschichtlich-biblische und kirchlich-sakramentale Vermittlung abzulehnen unter dem Vorwande der Einfachheit und Ledigheit des inneren Menschen. Solche Menschen „achten nicht auf die Sakramente, achten auf keine Tugend und auf keine kirchliche Übung und vermeinen, das alles nicht nötig zu haben, im Wahne, darüber hinaus zu sein. Nur unvollkommene Menschen, sagen sie, brauchten solches."

„Manche Menschen sind in dieser Vereinfältigung so eingerostet und eingelebt, daß sie so wenig wissen und beachten wollen, welche Werke Gott je vollbracht und was alle Schriften lehren, als wenn nie eine Zeile geschrieben worden wäre." „In der Tat haben sie aber Gott verloren und alle Wege, die zu ihm führen können."[1]

Über Taulers Stellung zur Kirche sollte kein Streit sein. G. Siedel, Die Mystik Taulers, 1911, 119, schreibt: „Wie stand Tauler zu seiner Kirche? Darauf gibt es nur eine Antwort: *als gehorsamer Sohn*", und gibt hierfür 119—122 eine Reihe von Belegen. Ebenso richtig ist Tauler in diesem Punkte gewürdigt worden von A. Pilger (Evangel.-luth.) Kirchl. Zeitschrift, Chicago, Ill., 1906, 173. W. Lehmann, Taulers Predigten I, 1913, VII, sagt mit Recht: „Tief und fest wohnt Tauler in der Kirche", aber mit Unrecht fährt er fort: „tiefer und fester wohnt er in der Religion, die alles Kirchentum, alle Mittlerschaft, alle Gebundenheit, in

[1] Buch der höchsten Wahrheit, Kap. 4, Lamberts Übertragung, 207.

staunender Ergriffenheit über den Reichtum der Seelenreligion beiseite schiebt." Wie ernst warnt doch Tauler „vor der allerbösesten Irrung" der vermeintlichen Gottinnigen, die meinen, „mit Gott ohne Mittel vereinigt und gekommen zu sein über Untertänigkeit gegen die heilige Kirche und über die Gebote Gottes", die „niemand gehorsamen wollen, weder dem Papst, noch dem Bischof, noch dem Pfarrherrn". Taulers Predigten, Hamberger I 207 f. Scheinbar entgegenstehende Sätze, wie z. B. II, 89, erklären sich durch den Zusammenhang. Dazu oben n. 19 und meine Bemerkungen gegenüber A. V. Müller in Theol. Rev. 19 (1920) 139—141, sowie meine Abhandlung „Taulers Mystik in ihrer Stellung zur Kirche" 1920 (Sep.-Abdruck aus: Ehrengabe deutscher Wissenschaft, dargeboten von katholischen Gelehrten, herausgegeben von Franz Feßler, 1920, 125—146).

In ähnlicher Weise wie Tauler spricht die „Deutsche Theologie": „Weil diese reiche und geistliche Hoffart dünkt, sie bedürfe nicht Schrift, noch Lehre und desgleichen, so werden da alle Weise, Ordnung und Gesetze und Gebote der heiligen christlichen Kirche und die Sakramente für nichts geachtet und auch für einen Spott, — und auch alle Menschen, die mit dieser Ordnung umgehen und davon etwas halten." Kap. 25 bei Pfeiffer 91. Dies betont auch von seinem Standpunkt aus K. Müller, Kritische Beiträge, Sitz.-Berichte der preuß. Akad. der Wissensch. 1919 (XXXVI) 654—658.

72 In einem zweifachen Sinne wird selbstverständlich jede christliche Mystik der Forderung zustimmen, daß „Gott selbst und allein alle Ehre vorbehalten bleibe, den Menschen durch sich selbst zu begnadigen".

Zunächst nämlich wäre eine Verkürzung der Ehre Gottes alsdann gegeben, wenn den durch die Kirche vollzogenen sakramentalen Akten eine von der göttlichen Kausalität unabhängige Bedeutung zugesprochen würde, wenn sie also in der Weise als „kirchliche" Gnadenmittel gedacht würden, daß sie von der Kirche her, von der Kirche an sich die Wirkung gewännen. Aber eben diese Vorstellung haben wir bereits widerlegt.[1] Von Gott allein erwartet die Kirche den Gnadenreichtum, der nun einmal durch göttlichen Ratschluß in den gottverordneten Heilseinrichtungen sich vermittelt. Bei der Spendung dieser Heilsmittel ruft es die Kirche der Vorzeit, der Jetztzeit, der Nachzeit mit immer gleichem Ernste in millionenfachem Widerhall über die Erde hin, daß Gott allein aller Gnade Quelle und aller Ehre Ziel, daß außer Christus kein Heil, weil „kein anderer Name uns gegeben ist, in dem wir selig werden können"[2] — mit dem

[1] Oben n. 64.

[2] Apg. 2. 14 ff.; 4, 9 ff.

gleichen Ernste ruft es die Kirche, mit dem einst der Apostelfürst vor dem Volke und vor dem Synedrium es ausgerufen. Freilich hat damals Petrus im gleichen Atemzuge, in welchem er Christus als das einzige Heil proklamierte, auch den Taufempfang und den Anschluß an die Kirche als Weg zu Christus feierlich verkündet.[1] Und die Kirche hält es auch hierin mit Petrus.

Auf eine zweite Weise würde die Ehre Gottes verkürzt werden durch eine Anschauung, welche die sakramentale Gnadenvermittlung innerhalb der Kirche so auffaßt, daß damit das Gnadenwalten Gottes eingeschränkt und jede Gnadenverleihung außerhalb der sakramentalen Ordnung und der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wäre. Wenn aber die Mystiker eine solche Anschauung zurückweisen, sind sie in vollem Einklang mit der kirchlichen Theologie, die anerkennt, daß es eine Zugehörigkeit zur Kirche „der Seele nach" gibt,[2] und die zwischen den ordentlichen und außerordentlichen Heilswegen unterscheidet und es der göttlichen Weisheit und Güte überläßt, auf welchen Wegen, nach welchen Weisen sie ihre Gnadenkräfte auch ohne die gewöhnlichen Heilsmittel in die Seele gießen will.[3] Diese Auffassung aber hat nichts gemein mit der „geistigen Kirche", wie sie die apokalyptischen Schwärmer, die Prediger des „ewigen Evangeliums" verstanden,[4] nach welchen im Zeitalter des Hl. Geistes nur mehr eine unmittelbare, innere Gnadenspendung erfolge, während Taufe und Buße und Eucharistie und überhaupt alle Sakramente aufgehoben seien, weil eben statt des Buchstabens der Geist herrsche. Schon die Begleiterscheinungen dieser Schwärmereien verbieten, sie auf eine Stufe mit dem mystischen Leben innerhalb der Kirche zu stellen. Auf dieser letzteren Seite war jene gotteswürdige Anschauung von der Freiheit des göttlichen Gnadenwaltens geeinigt mit einer so intensiven, so lebendig aus-

---

[1] Vgl. Apg. 2, 37—41.

[2] Schon Gregor von Nazianz sagt: „Viele der Unsrigen sind nicht unser, weil ihr Leben sie trennt vom gemeinsamen Ganzen; viele aber von den Auswärtigen gehören zu uns, insofern ihr glaubensgemäßes Leben dem Glaubensbekenntnis vorauseilt." Orat. 18 n. 6, Migne, P. g. 35, 992.

[3] Thomas v. A. betont (freilich in anderem Zusammenhang) das Axiom: Deus legi sacramentorum potentiam suam non alligavit S. Th. III 27, 1 ad 2.

[4] Vgl. Denzinger 424 ff.

gesprochenen Verehrung und Liebe der heiligen Sakramente, daß jenes mystische Leben ohne diesen Zug gar nicht denkbar ist.[1]

73 Das dreifache Band, welches alle Gläubigen zur kirchlichen Einheit zusammenschließt, das vinculum hierarchicum, das vinculum liturgicum, das vinculum symbolicum, besteht sonach auch für die Mystiker zu Recht, und das letztere, das Band der Bekenntniseinheit, tritt, wie dies schon gesagt wurde, nicht minder deutlich hervor wie die im liturgisch-kirchlichen Leben sich äußernde und sich befestigende Einheit.

Bekannt ist die feierliche Anerkennung der kirchlichen Autorität und speziell der kirchlichen Lehrautorität durch Meister Eckhart in der Dominikanerkirche zu Köln am 13. Februar 1327. Rückhaltslos widerrief der gefeierte Mystiker alles,[2] was etwa in seinen Büchern oder in seinen Lehr- und Predigtvorträgen, vor unbeschränkter oder vor beschränkter Öffentlichkeit, direkt oder indirekt an Irrtümern enthalten sei, und erklärte ausdrücklich, daß all dies als nicht geschrieben oder gesagt gelten solle; dazu fügte er die ebenso formelle Unterwerfung unter den apostolischen Stuhl und unter alle Korrekturen, welche an seinen Schriften von diesem apostolischen Stuhle aus sollten vorgenommen werden, was denn auch in der Bulle, die Johann XXII. gegen die Eckhartschen Sätze[3] erließ, mit Betonung erwähnt wurde.

Will man die Schriften der hl. Brigitta aufschlagen, so findet man, daß sie beginnen mit dem schlichten, bestimmten Bekenntnisse der apostolischen Glaubensartikel.

Der Vorrede des „Aufstieges zum Berge Karmel" haben wir bereits (n. 30) entnommen, wie der hl. Johannes vom Kreuze die eigene Erfahrung nicht als ausreichende Stütze seiner mystischen Abhandlungen betrachtet, sondern hofft, an der Hl. Schrift einen höheren Halt zu gewinnen und, durch die Güte des Hl. Geistes unterstützt, darin die ewigen Wahrheiten zu erkennen. Indessen fügt er feierlich bei, daß er bei seinen Erklärungsversuchen nie und nimmermehr von der heiligen Mutter, der katho-

---

[1] Vgl. oben den Schluß von § 11.

[2] Vgl. Pfeiffer II, p. XIV. Siehe auch H. Denifle, Aktenstücke zu Meister Eckharts Prozeß, Zeitschrift f. deutsch. Altert. 89 (1885) 261 f.; A. Pummerer, Der gegenwärtige Stand der Eckhart-Forschung I (Meister Eckharts Lebensgang), 1903, 22 ff. u. 29 f.

[3] Denzinger n. 501 ss; Pummerer 50—52.

lischen Kirche, sich entfernen, sondern ohne Vorbehalt ihrem Lichte und ihrer Entscheidung sich unterwerfen und ergeben wolle.[1]

Diese und die früher erwähnten Zeugnisse zusammengenommen zeigen, wie weit die gesunde Mystik von der merkwürdigen älteren und neueren Illusion entfernt war, daß jede Tendenz, die sich gegen die kirchliche Lehrautorität richtet, so viel wie sicher einen Gewinn für das persönlich-religiöse Leben bedeute. Vielmehr glaubte man, „daß dort, wo die Kirche Christi sei, auch der Geist des Herrn wohne", wie die Väter sagten.[2]

Wir haben oben auf Brigitta von Schweden hingewiesen. Im IV. Buche der Revelationen, Kap. 129, teilt die Heilige zehn Ratschläge mit „für einen bekehrten Menschen". Der zweite Rat lautet: „daß er die Sakramente der Kirche empfange und ehre"; der neunte Rat: „daß er diejenigen nicht höre oder bei sich habe, welche Widersacher des heiligen christlichen Glaubens sind". Über Brigittas eucharistisches Credo vgl. z. B. Rev. IV 86; hier vernimmt sie zum Schlusse die himmlische Stimme: „Ich segne euch, die ihr glaubt, und werde denen, die nicht glauben, ein Richter sein." Über weitere Lehrzeugnisse Brigittas siehe Krogh-Tonning, Die hl. Brigitta von Schweden in der „Sammlung illustrierter Heiligenleben" (1907) 78 ff. vgl. 63 ff.

Für Ruysbroek ist der wahre christliche Glaube die erste Gabe, die Gott seinen Auserwählten verleiht. „Die in Hinsicht auf die zwölf Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses oder bezüglich der sieben Sakramente einem Irrtum folgen oder sich in irgendeinem Stücke mit der heiligen katholischen Kirche in Widerspruch setzen oder an einer ihr entgegengesetzten Meinung festhalten, sie mögen dies öffentlich tun oder insgeheim, alle diese werden, wenn sie hartnäckig darin zu verharren entschlossen sind und so sterben, selbst wenn sie mit allen sittlichen Tugenden begabt sind und alle Werke der Barmherzigkeit und Milde ausüben und durch einen Scharfsinn des Geistes sich auszeichnen, wie ihn alle Sterblichen, die je gewesen sind und sein werden, nie besessen haben, dennoch verdammt werden in die höllischen Flammen." So gibt Abt Blosius Ruysbroeks Gedanken wieder, siehe Jocham, Lichtstrahlen aus den Schriften katholischer Mystiker, 3, 1876, 17. Ich füge das Bekenntnis bei, mit welchem Ruysbroek sein „Buch von der höchsten Wahrheit" abschließt: „In allem, was ich verstehe, fühle oder geschrieben habe, unterwerfe ich mich dem Gutachten der Heiligen und der heiligen Kirche; denn ich will leben und sterben als Christi Knecht, im christlichen Glauben, und verlange mit der Gnade Gottes ein lebendiges Glied der christlichen Kirche zu sein." Lamberts Übertragung 224.

---

[1] Subida del Monte Carmelo, Prol. 1. Vgl. dazu etwa M. Gutierrez, El misticismo ortodoxo, 1886, besonders 175 ff. und 197 ff.

[2] Iren., Adv. haer. III 24, 1.

Statt weitere Zeugnisse hier einzureihen, mögen noch zwei Fragen beantwortet werden, die mit dem gegenwärtigen Kapitel in nahem Zusammenhang stehen.

74 Es scheint nämlich fürs erste mit dem kirchlichen Charakter der Mystik wenig zu harmonieren, wenn beispielsweise der „Vater der christlichen Mystik", der sogenannte Dionysius der Areopagite, in seiner „himmlischen Hierarchie" den Jünger in folgender Weise mahnt[1]: „Höre nach der heiligen Gesetzgebung unserer hierarchischen Überlieferung in heiligmäßiger Weise auf das, was heilig gesagt wird, indem du in Göttliches eingeweiht und gottbegeistert wirst! Und, das Heilige in der Heimlichkeit des Geistes vor der unheiligen Menge verbergend, bewahre es einheitlich!" Ähnliche Mahnungen geben die Areopagitika an einer ganzen Reihe von Stellen.[2] Und weiterhin ist kaum ein Zweifel, daß diese mystizierende Terminologie erheblich beigetragen hat zu mancher Sprach- und Schreibweise, die mehr für eine Geheimwissenschaft als für die christliche Theologie geeignet ist. Die Areopagitika selbst aber sind in dieser Hinsicht weder zu verteidigen noch allzu streng zu beurteilen. Zunächst lag in diesen Anklängen an die Arkansprache der Mysterien eine Konnivenz gegen eine literarische Mode: diese eigenartige Terminologie und dieser Hinweis auf den erhabenen, nur der Geisteselite zugänglichen Inhalt eines Buches kann ohne Bedenken in Parallele gesetzt werden zu mancher modernen Art, für ein Buch Reklame zu machen. Schon vor den Neuplatonikern und Neupythagoreern pflegte man dergleichen, und bei Philo sucht man nicht vergeblich danach.[3] Wenn es indessen einem Proklus zustehen mag, „vor der Menge" zu warnen und dafür auf Pythagoreer und Peripatetiker, auf Parmenides und Zeno sich zu berufen,[4] und mit ihnen zwischen esoterischen und exoterischen, mystischen und öffentlichen Lehren zu unterscheiden, so ist eine solche Propaganda des religiösen Separatismus nicht am Platze für die Verkünder und Spender der christlichen Geheimnisse. Im günstigsten Falle wird eine solche Sprachweise mißverständlich. Wo aber die allegorisch-

---

[1] Coel. hier. II 5.

[2] Theol. myst. I 2; Eccl. hier. I, 1; De div. nom. I 8 vgl. II 7 und ep. 9, 1. Siehe die oben zitierte Arbeit von H. Koch.

[3] Koch 110 f.

[4] Ebenda 115.

mystische Erklärung der Schrift- und Kirchenlehre oder auch der liturgischen Texte und Gebräuche eine wirkliche Umdeutung vornimmt, verläßt sie den Boden der Wahrheit.

Grundverschieden hiervon ist jene Zurückhaltung oder auch jene absichtliche Dunkelheit der Sprache, welche angewendet wurde, solange die Zeiten der Verfolgung oder doch die Gefahren der Profanation währten. Da war die Vorsicht in der Lehrmitteilung und in der Kultauslegung, kurz die „disciplina arcani" einfach eine Notwendigkeit. Und auch abgesehen von dieser Gefahr der Verfolgung und Entweihung hat es mit jener Geheimtuerei nichts Gemeinsames, wenn man sich in der Kirche nur dann entschließen konnte, zu den sakramentalen und sakrifikalen Geheimnissen und damit zur Vollkenntnis der christlichen Lehre zuzulassen, wenn eine entsprechende intellektuelle und ethische Vorbereitung nach fest geordneter Stufenfolge durchschritten war. Denn *jeder* einzelne Gläubige bleibt berufen zur Vollreife, ist berechtigt zur Kenntnis, beziehungsweise zur Teilnahme aller Geheimnisse. Auch in diesem Sinne gilt das Schriftwort[1]: „Ein Herr und ein Gott! Eine Taufe und ein Glaube! Ein Leib und ein Geist!" Eine Gemeinschaft bei aller Mannigfaltigkeit der Gaben und Grade! Im Gegensatze zu den heidnischen Mysterien und zur heidnischen Philosophie ist gerade dies der *Triumph* der christlichen Mysterien, daß Lebensanschauung und Lebenskräfte, Wahrheitsgut und Gnadengabe auf der schlichten Schale des Glaubens, allen erreichbar, sich darbieten oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, zur allgemeinsten *Popularisierung* bestimmt sind. An alle Völker soll die Heilspredigt ergehen,[2] „auf den Dächern" sollen die Jünger verkündigen, was der Meister nur im engen Kreise, wie im Verborgenen, lehren wollte.[3] Weder einen Lehrpunkt, noch ein Symbol gibt es in der Kirche, dessen Existenz oder dessen wahrer Sinn nicht der Kenntnis jedes Gläubigen, ja auch jedes Andersgläubigen zugänglich wäre!

Schon in der patristischen Zeit schien es geboten, gegenüber den Sonder-Anwandlungen *einzelner* Kirchenglieder, auf diesen Charakter des christlichen Glaubens hinzuweisen. Wir teilen eine solche Stelle mit, weil sie in gleicher Weise für alle Zeiten recht

---

[1] Eph. 4, 4 ff.
[2] Matth. 28, 19.
[3] Matth. 10, 27 vgl. Luk. 12, 3.

behält, gegenüber jeder Art von Selbstüberhebung der mystischen Frömmigkeit, wo immer sie gefunden werden mag. „Brüder!" sagt der hl. Gregor von Nazianz, „man könnte unserem Glauben kein größeres Unrecht antun als behaupten, daß er nur den Gelehrten, den rednerisch und logisch Geschulten gelte, während das gewöhnliche Volk kein Recht auf ihn habe, gleichwie Gold und Silber und was sonst als wertvoll gilt und mit Gier erstrebt wird, nur wenigen gehört. Gleich als ob Gott das Hohe, Erhabene, Vornehme lieb und wert halte, das aber, was gewöhnlich ist und über die Menge nicht hinausragt, verachten und verwerfen würde!" Aber im Gegenteil! Und nun gibt der Kirchenvater in schlichtester Weise die tiefste Begründung seines Standpunktes: „Nichts ist Gott so ‚charakteristisch' als Wohlwollen gegen alle, Wohltun für alle!" Deshalb hat auch Gott sein Reich nicht bloß für eine kleine Elite von Übermenschen, Übergeistern, Übergeistigen gestiftet!

75 Damit ist auch der zweite Punkt erledigt, der hier einschlägig ist und zugleich eine Ergänzung zum vorausgehenden Kapitel bildet. Fragt man nämlich nach dem Lehrsystem der Mystik, so muß aus der bisherigen Darstellung gefolgert werden, daß die christliche Mystik keine anderen Dogmen kennt als diejenigen, welche die Kirche selber kennt. Es besteht kein Mehr und besteht kein Weniger. Angefangen von den einfachsten Wahrheiten bis hinauf zu den erhabensten Geheimnissen ist alles allgemeines christliches Lehrgut, tiefgründig genug für die tiefsten und doch zugänglich genug für die einfachsten Gläubigen. Für alle liegt ja im Glauben der Anfang, das Fundament, die Wurzel aller Rechtfertigung und Heiligung,[1] und wie die Tugend des Glaubens fortbesteht für den ganzen Fortgang des vom Schauen noch fernen Erdenlebens, so behalten auch die Motive des Glaubens ihre Kraft. Und für alle bleibt die Glaubensregel in Geltung, nicht etwa nur in der Weise einer Schranke, zur Verhütung des Irrtums, sondern auch nach der positiven Seite als Hinweis auf die frisch fortsprudelnden Quellen, die der mystischen Kontemplation in den übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten sich eröffnet haben, während das Verlassen dieser Quellen eine Verarmung des inneren Lebens, ein subjektiv-willkürliches Spekulieren und Phantasieren im Gefolge hat.

[1] Tridentinum, sess. IV, cap. 8 unter Hinweis auf Hebr. 11, 6.

Nichtsdestoweniger kann in gewissem Sinne von einem *Lehrsystem der Mystik*[1] oder auch von Lehrsystemen der Mystiker gesprochen werden, insofern nämlich einzelne Grundlehren in der Mystik mehr in den Vordergrund treten und eine ganz spezifisch nuancierte *Betonung* finden, genau so, wie das mystische Lebensideal notwendigerweise mit dem christlichen Lebensideal vollauf harmonieren muß und wie dennoch dieses christliche Lebensideal in der Mystik in ganz bestimmter hellstrahlender Ausprägung uns entgegentritt.

Es kommt nämlich der *Zug nach Einheit*, der die ganze Mystik durchlebt, weil jedes Nachinnengehen, jedes Nachobensteigen ein Wachsen, ein Festigen, zugleich aber auch ein vollkommeneres Einswerden mit sich bringt, — es kommt dieser Zug zu gleicher Zeit auf dem Gebiete der *Lebensführung* und auf dem Gebiete der *Weltanschauung* zur Geltung. Und in letzter Hinsicht führt er naturgemäß zur ausgesprochensten Betonung der *Gottesidee als des innersten Lebensgesetzes, als des Einheitspunktes alles Seins, aller Wahrheit*, in dem Sinne, daß ebenso bestimmt die Transzendenz des göttlichen Wesens gewahrt bleibt, als die Immanenz Gottes lebendig umfaßt wird. Um das Leben, um die Welt, um sich selbst zu verstehen, blickt die Seele hinauf zu dem Lichte, „zu welchem es keinen Zutritt gibt",[2] zu der Vollkommenheit, die alles Vollkommenen Urbild und Urheberin ist, zum Allerhöchsten, der von keiner Begrenzung weiß, aber allem Seienden das Maß bestimmt, der gut ist und doch über alle Eigenschaft, schön und doch ohne Gestalt, — ewiges Licht, höchste Seligkeit, Kraft, Fülle, Unsterblichkeit und was je eine gläubig-glühende Sprache an Worten versuchen kann, um denjenigen auszudrücken, den keine Sprache erreicht.[3] „Sich kennen, Gott kennen" ist alle Weisheit nach Angela von Foligno. „Fragst du mich", so etwa sagt die Selige, „was ich schaute, so antworte ich: ich schaute Ihn. Die Süßigkeit, die ich bei diesem Schauen empfinde, ist so groß, daß ich die Schönheit der Heiligen und der Engel gar nicht sehen

[1] Vgl. oben am Schlusse von § 10; dazu auch hier H. Denifle, Archiv für Lit.- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 526 f.; Greith 96 ff.; Zobl, Dogmengeschichte 314 ff.

[2] 1. Tim. 6, 16.

[3] Vgl. z. B. St. Bernhard, Liber de consideratione V, 11; Lessius, De nominibus Dei.

wollte. Denn ich sah, daß all ihr Gutes und all ihre Schönheit von Ihm kam."[1] Wie aus dem letzten Sätzchen erhellt, will Angelas Wort nichts anderes als die beherrschende Kraft des Gottesgedankens und die innere Einheitlichkeit des gottinnigen Lebens aufs strengste betonen.

76 Das sind Grundgedanken der mystischen Frömmigkeit,[2] das sind auch die leitenden Gedanken, die aus der eigenartigen Hierarchienmystik der Areopagitika hervorleuchten.[3]

„Gottes Güte strömt in allen Dingen und wird das Band, das sie unter sich und mit ihm eint. Aber mitnichten gibt dabei die Gottheit ihr Wesen preis; vielmehr, wie eine Stimme von vielen gehört, ein Licht von vielen gesehen wird, beide aber, sich mitteilend, sich nicht verlieren, so ergießt sich die göttliche Güte in alle Dinge, ihnen Anteil gebend, und verbleibt doch in ihrer ewigen, unerschöpflichen Einheit und Fülle."

Jedes Wesen aber hat seinerseits die Segensgaben durch sich hindurchzuleiten, den unter ihm stehenden Seinsstufen zuzuleiten, sie reinigend und erleuchtend, weihend und vervollkommnend; auf dieselbe Weise erfährt es selber diese erleuchtende, erhebende Einwirkung seitens der über ihm stehenden Wesen, seien es irdische Wesen oder Glieder des Engelreiches. Auf dieser Zusammenwirkung „diskreter, individualisierter und doch durch die bindenden Segensgewalten zusammengeschlossener Wesen" (Willmann) beruht die heilige Hierarchie.

---

[1] H. Bihlmeyer, Wahre Gottsucher 3, 1920, 1 f. (nach den Bollandisten bzw. nach Arnalds Vita); vgl. Bonniot, Wunder und Scheinwunder, Deutsche Ausg. 1889, 355.

[2] Vgl. n. 77—79.

[3] Coel. hier. III 1; De div. nom. VIII 7. Die begeisterte Hochschätzung und vielfache Benützung der „Areopagitika" hatte mehr als einen Grund. Neben dem Ansehen, das den Verfasser als vermeintlichen Schüler des Weltapostels verklärte, kommt vor allem ihr tieffrommer Sinn und ihre spekulative Höhe in Betracht. Die christlichen Dogmen kommen nach Weite und Tiefe, nach Reichtum und Einheit zur Geltung. Insbesondere ist die Transzendenz Gottes gewahrt bei allem Streben, seine Immanenz lebendig zu erfassen. Dabei hat Stiglmayr (Bibl. der Kirchenväter, a. a. O. VI) mit Recht erinnert, daß eine Menge von theologischen Fachausdrücken und Bildern, von Motiven und Ideen, die ehedem als Ureigentum, als Erleuchtungsgut dieser Schriften galten, teils auf kirchliches Erbgut, teils auf neuplatonische Quellen weisen. Was aber den Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Mystik im Abendlande, seit dem Eindringen der Areopagitika in die Literatur (vgl. Stiglmayr), betrifft, ist ein Zweifaches zu beachten. Man las die Schriften mit einem Verständnisse, das mannigfach für aszetisch-

„Wer Hierarchie sagt, zeigt damit eine heilige Ordnung an, das Abbild der Vollkommenheit des göttlichen Waltens, sich aufbauend in gottgesetzten Abstufungen und Erkenntnisgraden, fromm auswirkend die Geheimnisse der jedem angemessenen Erleuchtung, sich in entsprechender Weise angleichend ihrem Ursprung."[1]

Wenn diese Worte noch ein neues Licht fallen lassen auf eine innerste Seite der Kirchlichkeit, so erweisen sie auch insbesondere, daß die Mystik in bezug auf die theozentrische Erfassung des Lehrgutes in allweg dem Geiste der Kirche entspricht. Die ganze Glaubenslehre ist eben Gotteslehre, „Theologie". Dreieinigkeit und Menschwerdung des Logos, Engelschöpfung und Engelausstattung, Schöpfung der Menschheit und deren Rettung nach dem Falle durch Verheißung und Sendung des Erlösers, göttliche Gnadenordnung in der Kirche und Sanktion des göttlichen Waltens im Weltgerichte, der Menschen Suchen und Gottes Führung, zeitliches Entfalten der Menschheitsgeschichte und überzeitliches Endziel — die Mystik läßt zuletzt alles zusammenklingen in einen einzigen, Erde und Himmel durchschallenden Ruf „Immanuel!" — Gott über uns und doch Gott mit uns und Gott in uns, Gott über alle und über alles und doch „Gott alles in allem"![2]

---

mystische Gegenstände vorgeschult war, und man überkam die Schriften in einer Fassung, bzw. mit Erklärungen, welche die Gefahr des Mißverständnisses, wenn nicht beseitigten, so doch ferner rückten. (Vgl. A. Ehrhard in Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur[2], 1897, 142, über Maximus Confessor.) Völlig ungeschichtlich ist aber die Gleichsetzung der „katholischen" Mystik und der „areopagitischen" Mystik. Neben und bzw. vor der letzteren haben Makarius und Johannes Klimakus, Augustinus, Gregor d. Gr., Bernhard, um nur diese zu nennen, machtvoll eingewirkt. Siehe z. B. über die Quellen der Bernhardinischen Mystik Ries 269 ff., bes. 276—278 und vgl. J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, 1912; dazu Krebs, Grundfragen 109 ff.

[1] Coel. hier. l. c.

[2] 1. Kor. 15, 28.

Viertes Kapitel.

Das Lebensideal der Mystik.

§ 14. Die religiöse Fundierung und Information des ganzen Lebensgebietes.

77 Hoch über den Niederungen, in denen die Räder rollen und die Hämmer dröhnen, fern von dem rauschenden Strome des kleinen und des großen Alltagslebens, in stillen, weltfremden Asylen voll Ruhe und Frieden — dort pflegt man die Wohnungen der Mystiker zu suchen. Dort leben sie, glaubt man, still und selig in sich, in ihrem Gott. Und man belauscht sie, wie sie dort etwa zu ihrem Herrn und Gott hinaufrufen: „Dich allein will ich loben und lieben und betrachten, solange ich in der Stätte dieses Pilgerlebens weile. Mit meinem Gemüte durcheile ich die Himmel, mit meinem Sehnen weile ich bei dir, indes mein Leib noch zurückgehalten wird im Tal der Tränen. Mein Herz kennt keine andere Süßigkeit, als von dir reden, von dir hören. Da glüht das Herz, frohlockt das Gemüt; frisch grünt das Gedächtnis auf, und es leuchtet das Verständnis, und mit sehnender Minne hebt sich die ganze Seele zu den unsichtbaren Dingen in unsagbarer Süßigkeit.“[1] Und es wird der Seele die Antwort Gottes in vielen Weisen und doch in einem Sinne: „Ja, ich bin das lautere Gut. Wem da in dieser Zeit von mir ein einziges Tröpflein wird, dem wird alle Freude und Lust der Welt zu einer Bitterkeit, und alles Gut wie alle Ehre wird ihm ein Unwert. Denn meine süße Minne hat sie umgeben und hinauf- und hineingeführt in das einige Eins, von dem sie gekommen sind.“[2]

Allein es wäre ein Mißverständnis, zu glauben, daß das ganze Bild des Mystikers aus diesen Zügen der Abgezogenheit und Sammlung, der innerlichen Vertiefung und Beschaulichkeit sich zusammensetze. Wenigstens wäre dies nicht das Bild des echten Mystikers. Jede Mystik — wir haben dies teilweise schon erwiesen, teilweise noch zu erweisen — ist einseitig, „wenn sie sich gegen die Vermittlungen des Wissens (als solchen), des

[1] Denifle, Das geistliche Leben 392; Traktat eines unbekannten deutschen Mystikers, bei Greith 166.

[2] H. Suso, Büchlein der Weisheit, Kap. 7, Denifles Ausg. 347 f.

logischen Gedankens und der Wissenschaft, *wie des praktischen Handelns* exklusiv verhält oder an deren Stelle treten will, wenn sie in ihrer unmittelbaren Sphäre *höchste Spekulation und absolute Praxis* zugleich zu sein beansprucht und, anstatt sich positiv und aufschließend zu der reichen Gliederung des Wissens und des sittlichen Tuns zu verhalten, diesen Inhalt in ihre dunklen Tiefen herunterziehen und für sich allein die Totalität des geistigen Lebens sein will." [1]

Um einstweilen das Mißverständnis aufzuklären, daß auch die kirchliche Mystik dieser Einseitigkeit sich schuldig gemacht habe, sei nur mit einem Worte auf jene Vertreter der Mystik aufmerksam gemacht, welche von der Kirche als *Heilige* verehrt werden, große, echte Vollpersönlichkeiten, zu welchen auch die moderne Welt mit Ehrfurcht emporzuschauen nicht umhin kann. Wer sich die Mühe nicht geben will, in den Folianten der Bollandisten über einen oder den anderen aus diesen Helden-Legionen näherhin die Quellen zu befragen, kann doch leicht einen Band des Breviarium Romanum einsehen und prüfen, ob er nicht unter der Zahl derer, die im beschaulichen Gebete, in außerordentlichen mystischen Gaben hervorragend sind, Ideale des wissenschaftlichen Strebens, literarische Größen, administrative Talente, soziale Apostel, Charaktere von vorbildlicher Tatkraft und Initiative, Kirchen- und Landesfürsten, Jugendlehrer und Volkserzieher findet. Oder — um in Kürze noch einen zweiten Weg zu zeigen, der zur vorläufigen Aufklärung jenes Mißverständnisses führen kann — man erinnere sich für einen Augenblick an die Stellung, welche der *eucharistischen Kommunion* im christlich-mystischen Leben zukommt. Gewiß ist die heilige Kommunion der eigentliche Mittelpunkt der höchsten Gottinnigkeit. Und ohne Zweifel legt der Genuß der Himmelsspeise den Verzicht nahe auf die trügerische Speise ungeordneter, niederer Erdenlust. Aber hat die Eucharistie dem Erdenwanderer weiter nichts zu sagen? Fordert nicht die Hingabe Gottes an den Menschen als Antwort die Hingabe des Menschen an Gott? Bedeutet nicht die Entgegennahme der Opfergabe des hehren *Leibes Christi* mit seinen *Gnaden* auch die Übernahme des *Opfergeistes Christi* mit seinen *Pflichten*? [2] Dieser Opfergeist aber steht im Dienste des *himmlischen*

[1] Noack, Christliche Mystik I 17 f.

[2] Vgl. n. 85, am Schlusse.

Vaters und im Dienste der Menschen, er umfaßt, wie das Entsagen, so das Ertragen, wie die Leidenswilligkeit, so die Bereitheit zum „wirkenden", zum tätigen Leben!

Man verkennt es zu oft, daß das mystische Leben gerade deshalb in einer so hervorragenden Weise fruchtbringend nach der Seite des äußeren Wirkens ist, weil es im religiösen Innenleben die unerschütterliche Norm, die bestimmende Form allen Strebens gefunden, und weil es in heißen Kämpfen einer wahren Aszese zur Höhe des sittlichen Ideals sich emporgerungen.

78 Jedenfalls wandelt der Mystiker in den Fußspuren Christi, wenn er in treuer Sorgfalt und mit einer gewissen Freigebigkeit das Gebetsleben pflegt, wenn er früh morgens sich erhebt, um an stillem Orte betend das Tagewerk Gott zu weihen,[1] wenn er zuweilen das Volk verläßt, um auf dem Berge allein zu sein und zu beten,[2] wenn er in stiller Nachtzeit Stunden der Andacht feiert.[3] Wer aber das mystische Leben, wie es sich innerhalb der Kirche geschichtlich entfaltet hat, näher betrachtet in seiner Mannigfaltigkeit, in seinem Stufengang, in seinen Vollendungsstadien, wird erkennen, daß es sich hier um ganz andere Dinge handelt, als um ein Haschen nach geistiger Süßigkeit, um weiche Gefühlsandacht, um mattherzige Scheu vor den Aufgaben der Weltarbeit, um einen gröberen oder feineren Selbstdienst, der sich unter dem Schein religiösen Tuns zu verbergen sucht. „Darin liegt es nicht, daß wir süße Worte, geistliche Gebärden und großen Schein von Heiligkeit und tugendreichem Leben haben, und daß unser Name fernhin und immer weiter getragen werde, und daß wir von geistlichen Leuten und Gottesfreunden sehr geliebt seien und von Gott also verwöhnt und so zart erzogen, daß uns dünkt, Gott habe alle Kreaturen vergessen, außer nur uns allein, und daß wir wähnen, daß uns das, was wir von Gott begehren, sofort zuteil werde. Dies ist alles nicht, was Gott von uns fordert; es geht alles anders zu."[4]

Kein anderer als der große Herold der religiösen Innerlichkeit, Johann Tauler, hat in solcher Weise die wahre Religiosität

---

[1] Vgl. Mark. 1, 35.
[2] Matth. 14, 23.
[3] Luk. 6, 12.
[4] Denifle, Das geistl. Leben 420; Belege 503.

gedeutet als Gottbezogenheit des ganzen Menschen, als religiöse Fundierung allen Tun und Handelns.

Ich erinnere an eine der bekanntesten unter Taulers Predigten, an die Predigt für den zehnten Sonntag nach Dreifaltigkeit. Der Text konnte für Tauler eine wahre Einladung sein, vor seinem auserlesenen Zuhörerkreis zu sprechen von den Höhen der Paulinischen Mystik. Es war eine Perikope aus jenem Quellbezirk mystischer Fragen und Antworten, aus dem zwölften Kapitel des ersten Sendschreibens an die Korinther. Da lesen wir von Heilungsgabe und Prophetie und Herzenskunde und Sprachencharisma und anderen hohen Gnaden. Rasch geht Tauler darüber mit der Bemerkung hinweg: „Vorzeiten wirkte der Hl. Geist gar große wunderbare Dinge in seinen Freunden zur Bewährung des Glaubens; dieser Weisen ist nun keine Not mehr." Aber, an den sechsten Vers anknüpfend,[1] weiß der sinnige Straßburger Mystiker aus dem Geiste des hl. Paulus heraus in den verschiedenen Pflichtenkreisen jene Einheit der Lebensaufgaben nachzuweisen, die ersprießt aus dem Gottesgedanken und aus dem Gottesgehorsam, aus der Gottesliebe und aus der Nächstenliebe. Wir sind eben dazu geboren, daß wir all unseren Sinn daran legen, Gott zu erkennen, ihn über alle Dinge zu minnen und an ihn zu denken, wie auch er unser nimmer vergißt, und daß wir, was immer wir tun, um seinetwillen tun. Das höchste Tun, auch geistiges und geistliches Tun kann banausisch werden, wenn die Gesinnung nicht in die Höhe geht, — und, was banausisch scheint, kann von innen aus die Adelswürde eines idealen Arbeitens, eines heiligen Gottesdienstes empfangen. „Es ist nirgends ein so kleines Werk, es kommt alles von Gott, und es ist sonderliche Gnade, und das soll ein jeder für den anderen tun, der es nicht so wohl kann!" „Wäre ich nicht ein Priester, ich nähme es für ein großes Ding, daß ich Schuhe machen könnte, und wollte auch gern mein Brot mit meinen Händen verdienen." „Ein jegliches soll sein Amt tun, das ihm Gott zugefügt, wie grob das sein mag und das ein anderes nicht leicht tun kann. Auch unsere Schwestern sollen eine jegliche ihr Amt tun: die einen können minniglich singen, die sollen ihre Psalmen lesen, und dies kommt alles vom Geiste Gottes." „Ich weiß einen hohen Freund Gottes,

[1] Divisiones operationum sunt, idem vero Deus.

der ist alle seine Tage ein Ackersmann gewesen, mehr denn vierzig Jahre und ist es noch. Der fragte einst unseren Herrn, ob er das übergeben sollte und in die Kirche sitzen gehen. Da sprach der Herr: Nein, er soll sein Brot mit seinem Schweiß gewinnen und verdienen, seinem edlen, treuen Blut zu Ehren."[1]

Hier ist so gewiß Christengeist, als Christi Geist hier ist. So einfach Taulers Stimme klingt, es spricht hohe Weisheit aus ihr und ein so tiefer Begriff der Religion, daß er nur auf dem Boden des Christentums, durch das Licht und durch die Gnade Christi, Verwirklichung gefunden. Der Mensch ist eben allzu leicht versucht, das religiöse Leben zu isolieren, nur in einzelnen Radien und Segmenten es zu suchen, vielleicht gar in der Peripherie seines inneren Lebens, um nicht zu sagen in der Peripherie äußeren Tuns. Auf was immer alsdann der Mensch sich stützen mag, wenn er die Blätter für die Früchte, die Schale für den Kern nimmt — auf Christus kann er sich nicht stützen. Christi Religionsbegriff ist untrennbar von seinem Bekenntnisse: „Dazu bin ich in die Welt gekommen, daß ich den Willen meines Vaters tue!"[2] und von seinem Gebete: „Vater im Himmel, es geschehe dein Wille! Verherrlicht sei dein Name! Dein Reich komme!" Das ist das religiöse Programm der neuen Menschheit!

79 Das will nicht sagen, daß die Psalmen ersterben sollen, in welchen wir laut und still dem Ewigen Lob und Dank und Liebe singen, oder daß die Bitten verstummen müssen, in denen wir, Christus dem Herrn folgend, ein „Gib uns und vergib uns!", ein „Hilf uns! Erlöse uns!" zum Himmel senden. Es will nicht sagen, daß die religiöse Andacht weniger Recht habe als die Frühlingskinder, die in Knospe und Blatt und Zweig und Krone, in Form und Farbe und Duft der inneren Lebensfrische und der Sonnenkraft Zeugnis geben, noch auch will es sagen, daß die Früchte ohne Äste, die Trauben ohne Reben reifen. Es will nicht sagen, daß die Dörfer und die Städte nicht auch fürderhin Leuchttürme sollten emporsteigen lassen aus den Fundamenten der Gotteshäuser mitten im Gewoge der Menschengezelte, daß die Werktage nicht mehr rufen dürften nach den Sonn- und Festtagen der Seele, nach Tagen neuer Stählung gegen neue Härten

[1] Bei Hamberger II 196 ff.; Ohl 66 ff.
[2] Joh. 6, 38.

des Lebens, nach Tagen neuer Kühlung vor neuer Schwüle des Wirkens, des Kämpfens, des Leidens.

Genau dort, wo Tauler seine Lebensauffassung entwickelt, mahnt er auch, immer wieder „einen inneren Einblick zu nehmen mit Gott zugekehrtem Gemüte".[1] Wir haben schon gesehen, daß er auch hierin nur als Schüler des höchsten Meisters spricht, und wir werden noch eigens, und kaum ohne Freude, der Einzelentfaltung dieser „Gott zugekehrten" Gebetswelt unser Auge zuwenden. Hier aber galt es hervorzuheben, daß nach der Anschauung der christlichen Mystik das erste dies ist, daß mit aller Klarheit und Sicherheit und mit einer bis ins Kleinste reichenden Konsequenz der ganze, weite, tiefe, hohe Bau des Lebens und Wirkens aufgerichtet werde auf den Fundamenten des Glaubens an Gott, der Hingabe an Gott, des Vertrauens auf Gott, des Gehorsams gegen Gott, der unserer Seele Ursprung und Endziel, unseres ganzen Daseins Herr und Vater ist.

§ 15. Das ethisch-aszetische Streben der Mystiker.

So wird die Religion zum Lebenshauch, der jedes Glied und 80
jede Ader durchdringt, nicht um die Mannigfaltigkeit der äußeren Verhältnisse und Tätigkeiten aufzuheben, sondern um sie alle im höheren und letzten Ziele und im innersten Geiste zu einigen, zu erheben, zu verklären, zu weihen. Gerade in dieser Überzeugung, daß die religiöse Lebensweihe eine Pflicht, und zwar die erste Pflicht sei, liegt für den Mystiker der stärkste und stetigste Anlaß zum Streben nach sittlicher Vollendung. Erhoben durch den vertraulichen Herzensverkehr mit Gott, geschult durch die Betrachtung und Beherzigung göttlicher Dinge, gewinnt der Mystiker ein Adlerauge, das lichtempfänglich und scharfempfindend, das fähig ist, auch die kleinen Linien auf den Bahnen der sittlichen Welt zu unterscheiden, das geübt ist für die Empfindung des Sittlich-Schönen, des Edlen, des Heldenhaften. Das gibt Sinn und Mut zur erleuchteten, unermüdeten Persönlichkeitspflege oder, was zuletzt dasselbe besagt, zur wahren christlichen Aszese, zum Streben und Üben, Versuchen und Beharren, Entsagen und Ertragen, zum Ringen um das Gute, zum Kampfe gegen das Böse.

---

[1] In der gleichen Predigt über 1. Kor. 12, 6, a. a. O. 198, 199, 200.

Auch hier scheiden sich wahre und falsche Mystik. Während eine falsche Mystik zum Quietismus sich erniedrigt und bis zum Abgrunde des Antinomismus hinabgleitet, das Böse leugnend, um es zuzulassen, ist die wahre Mystik zu allen Zeiten ein Protest gewesen gegen jede sittliche Feigheit und Schlaffheit, gegen jede Halbheit und selbstgenügsame Mittelmäßigkeit.

Dieses ethische Moment im mystischen Leben, dieses Gesetz der sittlichen Energie als ein Grundzug des mystischen Lebensideals ist schon ausgesprochen in der seit den Zeiten der Väter[1] mehr und mehr ausgestalteten und allmählich allgemein gewordenen Trias aszetisch-mystischer Stufen, wie sie z. B. bei Suso und in der „deutschen Theologie" in die kurze Form gebracht sind: „Entbildet von der Kreatur, gebildet mit Christo, überbildet in der Gottheit." In der letztgenannten Quelle finden wir folgende Fassung dieser sonst als Via purgativa, Via illuminativa, Via unitiva bekannten Stufen.

„Drei Wege gibt es, die den Menschen führen und bringen zu rechter Vollkommenheit, zu der alle berufen und geladen sind: entbildet werden von der Kreatur, gebildet werden mit Christo, überbildet werden in der Gottheit, das ist: zum ersten die Reinigung, zum anderen Male die Erleuchtung, zum dritten Male die Vereinigung.

Die Reinigung gehört dem anfangenden oder dem büßenden Menschen zu und geschieht in dreierlei Weise: mit Reue und Leid um die Sünde, mit ganzer Beichte, mit vollkommener Buße.

Die Erleuchtung gehört dem zunehmenden Menschen an und geschieht in Verschmähung der Sünde, in Ausübung der Tugenden und guter Werke, in willigem Leiden aller Anfechtung und Widerwärtigkeit.

Die Vereinigung betrifft den vollkommenen Menschen und geschieht in Reinigkeit und Lauterkeit des Herzens, in göttlicher Minne und in Beschauung Gottes, des Schöpfers aller Dinge."[2]

---

[1] Vgl. z. B. in bezug auf Makarius die schon zit. Arbeit von J. Stoffels 147 ff.: Läuterung von Sünde und Leidenschaft, Licht der Seele in der Erfahrung Gottes, voranschreitende Gotteinigung werden von ihm unterschieden, unbeschadet der Einheit des mystischen Lebensprozesses.

[2] Kap. 14; Pfeiffers Ausgabe 50; lehrreich wäre, St. Bernhard zum Vergleiche zu hören, siehe J. Ries 316 f.

Sofort erhellt aus dieser Stelle, wie die Stufenreihe selbst 81
eine mächtige Herausforderung zum sittlichen *Vorwärtsstreben* und eine Warnung vor Stillstand und Rückgang bedeutet, weil bereits mit dem ersten Schritte auf der Via purgativa die *Perspektive auf die höchste Stufe der Einigung* sich öffnet. In gleicher Weise erhellt diese *Tendenz zum Ideal* als Grundzug des ganzen mystischen Lebens aus der zentralen Stellung, welche in der Dreireihe das „*Gebildet werden mit Christus*" einnimmt. Es ist schon gesagt worden, daß die Ausführungen der Mystiker über das Verhältnis zu Christus, über das „Leben in Christus",[1] über „die inwendige Ankunft Christi",[2] durchaus nicht völlig aufgehen in der Nachahmung Christi.[3] Aber immer wieder tritt das Ethische dieses unseres Verhältnisses zu Christus, das „Gestaltet werden nach Christus" in der Weise hervor, daß hierin eine Besiegelung und eine Verkürzung des Läuterungs-, Heiligungs-, Einigungsstrebens und wiederum eine Zusammenfassung der Einzelstufen erkannt wird. Sobald die Nachfolge Jesu als gemeinsame Aufgabe aller Stufen des mystischen Lebens erklärt wird, ist der Gefahr vorgebeugt, daß diese Stufen als getrennte Terrassen aufgefaßt werden, als ob etwa die Läuterung von Unvollkommenheiten mit dem Durchschreiten der Anfangsstufe ein für allemal abgeschlossen wäre, oder als ob die Freuden der Gotteinigung nicht auch in gewissem Grade beim Beginnen und beim ersten Fortschreiten der Seele zuteil werden könnten.[4] *Es bestehen* eben auch insofern *Gradunterschiede im geistlichen Leben, aber nicht geschiedene Provinzen.*

Endlich ist mit der zentralen Stellung der „Conformatio cum Christo" auf die entschiedenste Weise das Vorurteil widerlegt, als ob es sich bei der Via purgativa etwa nur um Buße für grobe Sünden handle. *Alle* Christen, *am meisten aber die wahren Freunde Christi* begehen ihren Advent, ihre Quadragesima, ihre Via purgativa. Es handelt sich auch bei dieser aszetischen Vorschule des mystischen Lebens nicht bloß um körperliche Bußübungen oder überhaupt um eine einseitig negative Aszese. Die

[1] Vgl. Nikolaus Kabasilas, Migne P. g. 150, 493 ff.
[2] So Ruysbroek; vgl. Helfferich, Christliche Mystik, 1842, I 101.
[3] Vgl. oben, § 4.
[4] Vgl. Philipp a S. Trinitate, Theol. myst., Prologus.

Aszese ist in erster Linie Geistes- und Willensschulung, nicht körperliche Härte, und sie ist auch im Bereiche des geistlichen Lebens wesentlich „Übung",[1] Entfaltung der Kräfte nach der positiven Seite. Freilich ist es der Aszese unentbehrlich, daß sie einschränkend, abbrechend sei, also „Abtötung", „Selbstverleugnung" auf dem körperlichen und geistigen Gebiete, weil die Steine und die Dornen des Selbstischen, des Ungeordneten müssen ausgerottet werden, wenn die Saatkörner des höheren Lebens Wurzel fassen und zum Gedeihen kommen sollen.[2] Die Erfahrung bezeugt dies, und die dogmatische Lehre von den Folgen der Erbsünde[3] gibt die Beleuchtung und Begründung.

82 Dabei bleibt es wahr, daß im Leben einzelner Mystiker die körperliche Kasteiung eine Betonung fand, welche Anlaß zu falscher Auffassung geben kann, am meisten für solche, die selbst am Äußeren haften. So haben bei Heinrich Suso die äußeren Bußübungen eine unerhörte Höhe und Härte angenommen, und zwar unerhört nicht bloß für unser Empfinden, sondern auch für eine Zeit, die mehr als die unsrige an körperliche Strenge gewohnt war. Übrigens braucht man auch hier nur einige Sorgfalt anzuwenden, um da nicht vorschnell abzuurteilen, wo eine Zustimmung unmöglich, eine gerechte Würdigung aber tunlich ist. Man würde den naturinnigen, den zarten, edlen, erleuchteten Suso, den Fra Angeliko unter den Mystikern, in dieser Epoche seines Lebens nicht wiedererkennen, wenn er nicht selbst Licht auf diese Entwicklungsstufe fallen ließe.

Wir entnehmen unseren Bericht dem Leben Susos, „von ihm selbst geschrieben", vom siebzehnten Kapitel angefangen.

Eine unbrauchbar gewordene Türe ward ihm zum Ruhebett. Die legte er in die Bettstatt seiner Zelle. Er hatte eine gar dünne kleine Matte aus Stroh gemacht, die nur bis an die Kniee reichte. Unter sein Haupt legte er als Kissen ein Säcklein, gefüllt mit Erbsenstroh, und darauf ein kleines Kisselein. Ein Bettgewand hatte er nicht; wie er des Tages ging, lag er auch des Nachts, nur daß er die Schuhe abnahm und einen dicken Mantel um sich tat. Im Winter geschah ihm von Frost gar weh. Aber nicht minder war sein Lager jämmerlich zu anderen Jahreszeiten. Denn die harte Tür war ihm noch zu sanft erschienen. So ließ er sich denn ein Unterkleid machen, darinnen Riemen waren, und in die Riemen waren ein-

[1] ἀσκεῖν.
[2] Vgl. Luk. 8, 5—15.
[3] Siehe Tridentinum, s. V, can. 1 u. 5.

geschlagen anderthalbhundert Messingnägel, dem Leibe zugekehrt; das trug er des Nachts wie einen Gürtel um die Hüften, wohl sechzehn Jahre. Dazu verfertigte er sich selbst ein hölzern Kreuz und schlug hinein dreißig eiserne Nägel und spannte es auf seinen bloßen Rücken und trug es Tag und Nacht stetiglich acht Jahre, dem gekreuzigten Herrn zu Lob. Und da seine zarte Natur erschrak, mehrte er die Härte in mancherlei neuer Weise.

Viele Zeit war es, daß er im Sommer und im Winter nur einmal im Tage aß und nicht allein fastete ohne Fleisch, sondern auch ohne Fische und ohne Eier. Viele Zeit trank er gar keinen Wein, denn allein am heiligen Ostertag; dem hohen Tag tat er dies zu Ehren. Aber auch des Wassers gönnte er sich oft gar wenig. Etwann ging er vorbei in brennendem Durste am Brunnen mit dem sprudelnden Wasser im Klosterhofe, oder er blickte auf den Rhein hinaus oder hinauf zum Bodensee und sprach etwann aus tiefem, innerem Grunde: O weh, daß mir der breite Bodensee so nahe ist und der lautere Rhein um mich fließet und mir doch ein Trunk Wasser so teuer ist. Einst war ihm da, daß der Herr ihm innerlich antwortete: Alle kühlen Brunnen des Erdreiches waren mein eigen, da ich einst auf Erdreich war; denn ich habe sie allesamt und alle Dinge erschaffen und geordnet. Aber ich stand durstig und in sterbender Not mit wenig Galle und Essig; darum sollst du dich auch geduldiglich halten in Abbruch und Not, willst du mein Nachfolger sein.

Aber Suso hörte auch zu anderer Zeit eine andere Sprache. Gleichwie es von St. Bernhard und anderen berichtet ist, daß sie — obschon sie selber oder besser weil sie selber in der körperlichen Aszese zu weit gegangen waren — mit großem Nachdrucke das Unvorbildliche solcher Beispiele und die sekundäre Bedeutung solcher Aszese betonen, so lesen wir auch Ähnliches bei Heinrich Suso. Da nämlich, wie er uns erzählt, derlei äußere Übungen an sein Leben gingen, wurden sie ihm von Gott abgesprochen. Das ward seine vermühete Natur so froh, daß er weinte vor Freude, so er hinterher überdachte, was er härtiglich erlitten hatte. Nach kurzen Wochen aber, da er in seinem Betstuhle über das Wort nachdachte: „Ein Kriegsdienst ist des Menschen Leben auf Erden" (Job 7, 1), deuchte ihm, wie ein gar holder Jüngling auf ihn zukam und zwei schöne Ritterschuhe ihm brachte und all die anderen Kleider, welche Ritter zu tragen pflegten, und wie er ihm diese Gewänder anlegte und sagte: „Knecht bist du bisher gewesen! Jetzt sollst du Ritter sein." Und es ward ihm bedeutet, daß nun mancherlei anderes Mühen ihm bevorstehe, darunter zumal Verlust der Ehre und Verzicht auf inneren Trost. Wer die geistliche Ritterschaft will führen, dem soll viel mehr großen Gedränges begegnen, denn je zuvor den Helden, von deren kecker Ritterschaft die Welt pflegt zu singen und zu sagen.

Die körperliche Aszese Susos, so strenge sie war (und wir haben weitaus nicht alle Strengheiten wiedergegeben), hatte nichts Manichäisches. Nicht weil er die Körperlichkeit als etwas in sich Schlechtes, Unberechtigtes erachtete, sondern weil er das Über-

wuchern derselben verhüten wollte,[1] wie er zum Beginne des siebzehnten Kapitels sagt, *weil er alles brechen wollte, was den freien Aufschwung der Seele hemmen könnte*, deshalb unternahm er diesen harten Kampf. Und, wie er wieder selbst bezeugt, gerade die schwersten Opfer, die er sich auferlegte, waren von dem Gedanken getragen, mit dem gekreuzigten *Heiland* sich zu *verähnlichen*.[2] Nicht Zweck und Ziel, sondern *Weg und Mittel zum sittlichen Ideal* sah er in der körperlichen Härte. Die Überschreitungen aber, die er hierbei beging, waren eben ein Durchgangspunkt, nicht der Schlußpunkt seines sittlichen Reifens.

Von welchem Geiste die äußere Bußstrenge der wahren Mystiker getragen war, zeigt auch *Mechtild von Magdeburg*: „Da ich zum geistlichen Leben kam und von der Welt Urlaub nahm, da sah ich meinen Leib an. Er war gegen meine Seele angetan mit Waffen und mit großer Fülle starker Macht und mit vollkommener Natur und Kraft. Da sah ich wohl, er hege gegen mich Feindschaft, und sah, sollte ich dem ewigen Tode entgehen, so müßte ich mich niederschlagen; da müßte es an ein Streiten gehen. Auch sah ich meines Herzens Waffen an. Das war mir Christi Leiden und sein Tod. Damit wehrte ich mich in meiner Not. Doch mußte ich stets in großen Ängsten stehen und mußte gegen meine Feinde Fechterschläge führen, auf meinen Leib, mit Seufzen, Weinen, Beichten, Fasten, Wachen, mit Betrachten, Rutenstreichen und stetem Gebet. Mit diesen Waffen meiner Seele habe ich den Leib so kräftig überwunden, daß während zwanzig Jahre diese ganze Zeit ich nie erkrankte, außer an Reue und Leid, dann von guter Begierde und geistlicher Arbeit.“[3]

---

[1] Vgl. Taulers erste Predigt auf den Sonntag in der Dreikönigs-Oktav, bei Hamberger I 137 f. (im offenbaren Anschluß an einen Gedanken Gregors d. Gr., hom. 32 in Ev.).

[2] Vgl. etwa aus der patristischen Mystik Makarius, 27. Homilie, n. 1 und 2. Für die Würdigung der körperlichen Strenge Susos ist lichtvoll das Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 12, gegen das Ende. Weitere Stellen bei K. Bihlmeyer, H. Seuse 78* ff. Besonders wichtig ist, daß Suso selbst der Schwester Elsbeth die strengen Kasteiungen untersagt und daß er überhaupt gerade auch in bezug auf diesen Teil der Aszese sich als klugen geistlichen Berater erwies.

[3] Mechtild v. M., Fließendes Licht IV 2, bei Michael III 189; in treuem Anschluß an den Charakter des Originals gibt auch Ohl, Mechtild v. M. (Deutsche Myst., 2), 120 f., die Stelle wieder.

Ausführlich ist in den „Offenbarungen" der hl. Brigitta von Schweden die Rede von den Werken der äußeren Aszese. Sie will nicht sagen, daß es gar nichts Außerordentliches hierin geben dürfe, aber sie stellt als Regel auf, daß jedes Übermaß zu meiden sei, schon deshalb, weil sonst die Sinne und Kräfte zu schnell abnähmen und es dann unmöglich würde, Gott nach Gebühr zu dienen; außerdem würden dann Weltleute leicht vom religiösen Leben abgeschreckt; und schließlich bleibe Demut und Gehorsam besser als äußere Abtötung![1] Wir finden darum bei ihr folgendes Gebet vor Tisch: „O Herr Gott, wenn du (wie du könntest) wolltest, daß ich ohne Speise bestände, würde ich dich darum bitten. Nun aber, weil du mir befiehlst, bescheidentlich Speise zu nehmen, bitte ich dich, gewähre mir Enthaltsamkeit in den Speisen, damit ich durch deine Gnade essen möge nach den Bedürfnissen der Natur, nicht, wie meines Fleisches Begierde verlangt."[2]

Auf diese letztere Mahnung zur Maßhaltung kommen die Mystiker häufig zurück. David von Augsburg meint: „Der geistliche Mensch soll nur mit Sparsamkeit Gebrauch machen von Speise und Gewandung, Wohnungseinrichtung und anderem dergleichen. Denn die Welt ist ein Lehensherr, der ziemlich viel Mühe aufzuladen pflegt. Wer etwas besitzt, trachtet mit Sorgen und Ängsten, Mühen und Neiden, es zu erhalten oder zu vermehren. Und doch ist es kaum der Mühe wert: man pflückt eine Schlehe zum Genusse und wird dabei von vier Mühe-Dornen gestochen. Daß der Mensch trotzdem bei diesem kleinen Genusse sich wohlfühlt, kommt daher, daß er höhere Lust nicht kennt: wer niemals noch Honig gekostet, dem schmecken Holzbirnen süß."[3]

Bei der Hinneigung des Menschen zum flüchtigen Sinnengenusse, zum eitlen Weltdienst sind solche Mahnungen wohl begründet. Doch unterlassen die Mystiker, wie erwähnt, durchaus nicht, vor dem gegenteiligen Extrem zu warnen.

Die hl. Brigitta möge nochmals hierfür Zeugnis geben. Sie berichtet uns, wie sie hierüber näheren Unterricht vom Herrn empfing: Maria, Johannes, Magdalena behandelten die Seele als den Herrn, den Leib als Knecht. „Sie verachteten den Leib nicht und gaben ihm nicht Gift statt der Speise, noch Dornen statt des Kleides, legten sich auch nicht auf einen Ameisenhaufen, sondern hielten eine mäßige Labung zu meiner

[1] Revel. IV, 80.
[2] IV, 94.
[3] Bei Pfeiffer I, 314 cf. 396.

Ehre und zum Nutzen der Seele, hatten auch ein Kleid, nicht zur Hoffart, sondern zur Bedeckung, und pflegten des Schlafes, um auszuruhen, und hatten das Bett zur Erleichterung." Hätten sie gewußt, so fährt der Herr fort, daß ich es wollte, so wären sie auch vor dem Allerbittersten nicht zurückgeschreckt! „Weil sie mich aber als gerechten und barmherzigen Gott betrachteten, so waren sie gegen den Leib gerecht durch Zügelung unerlaubter Regungen, aber auch barmherzig gegen ihn durch vernünftige Nachsicht." „Ich selber, Gott und Mensch, habe in der Welt Speise genommen und andere Sorge für den Leib gebraucht, damit der Mensch in allem mir, seinem Gott, Dank sage und mäßigen Trost in der Welt und vollkommene Freiheit mit den Heiligen im Himmel haben möge." IV, 108.

Für Anfänger des geistlichen Lebens werden solche Winke vor allem dienlich sein. Bisweilen müssen sie auch den Vorangeschrittenen in Erinnerung gebracht werden. Nicht alles, was bei einzelnen Mystikern als ruhmwert berichtet wird, ist vorbildlich. Es gibt verschiedene Wege, weil es verschiedene Menschen gibt. Benedikt XIV. sagt einmal im Hinblick auf die verschiedenen Individualitäten unter den Heiligen (De canoniz. III 41, 16): ab una caritatis radice mores specie diversissimi efloruerunt. Und Gregor von Nazianz (Orat 32, Migne 36, 212) meint: οὐ μία τῆς ἀρετῆς ὁδός, ἀλλὰ πλείονες. Vgl. zur Sache F. X. Mutz, Christliche Aszetik. § 55 und 56.

83 Die Strenge der äußeren Aszese kann also nicht als Maßstab der Vollkommenheit gelten. Das einzige Höhenmaß des mystischen Fortschrittes ist die Liebe, die wahre, lebendige Gottes- und Nächstenliebe, welche der große Inhalt des Lebens Jesu war, das unser höchstes Ideal ist und unser einziges Gesetz. Insofern aber die Liebe nur dort herrschen kann, wo die innere Freiheit wohnt, diese innere Freiheit aber nicht gewonnen wird ohne die Aszese, muß eben die Aszese, auch nach ihrer äußeren und nach ihrer negativen Seite, als Wegebereiterin der Mystik gelten.

Gregor von Nazianz gibt dafür die Formel: „Die Tat ist die Vorstufe der Erkenntnis." Kein inneres Verhältnis ohne innere Verwandtschaft! „Du willst ein ‚Theologe' werden?" „Dann wandle nach Gottes Geboten!" Siehe Orat. 20, 12. Vgl. Orat. 39, 8: οὐ κάθαρσις, ἔλλαμψις.

Letzterem Gedanken hat die mohammedanische Mystik ein schlichtes poetisches Gewand gegeben (Saadi, bei Tholuck 241):

„Weißt du nicht, wo Staub ist, nimmermehr man sehen kann,
Tät' man gleich, um recht zu sehen, hunderttausend Augen an.
Deine Lüste in dem Hause deiner Seele sind der Staub,
Fege aus den Staub, sonst wahrlich bald wird ihm dein Aug'
zum Raub."

Der vom Mystiker zu durchlaufende Weg ist nicht nur nach seinem Ziele, sondern auch nach seinem Ausgangspunkte zu bestimmen. Daß die entwicklungsfähigen Kräfte *entfaltet* werden, ist ein Teil der Aufgabe; daß die Schwächen der *destituierten* Natur überwunden und daß die *Restitution* der Natur auch sittlich vollzogen werde, ist die andere Aufgabe. Soll der Mißklang, welcher an Stelle des ursprünglichen vollen Einklanges zwischen dem Geistigen und Sinnlichen infolge der Erbschuld obwaltet, zurückweichen und dem Wieder-Einklang freie Bahn geben, so geht es nicht ohne menschliches Mühen und Ringen, weil die Gnade Gottes zwar Anregung und Hilfe, nicht aber Ersatz der sittlichen Willensarbeit ist. Und je mehr das Ziel der Gotteinigung als bestimmend gefaßt wird, um so gebietender zeigt sich die Pflicht der Aszese: was hemmend ist, muß überwunden, und was dienend ist, muß gefördert werden, gemäß der Predigt des Vorläufers vom Ebnen und Richten, vom Abtragen und Auftragen.[1]

Dies ist das unvergängliche Pro-Evangelium der Mystik. Der 84
Hauptton aber bei dessen Verkündigung ist von den Mystikern selbst darauf gelegt worden, daß wie der Körper, so der *Geist mit seinen Kräften* in die Dienstbarkeit des höheren Lebens genommen, und daß schon in die Läuterungsarbeit die Strahlen des „Erleuchtungs"- und Einigungsweges vorausfallen. Das sittliche Opfer ist die große Arznei zur Genesung vom Egoismus des Fleisches *und des Geistes*, es ist das große segensreiche Geheimnis des Lebens, das aus dem Sterben quillt, des wahren geistigen und geistlichen Lebens. Denn „anders verhält es sich mit dem leiblichen Sterben, anders mit dem geistigen Sterben. Dem leiblichen Tode geht das Leben voraus, und er bringt des Lebens Ende. Aber im geistigen Leben *geht der Tod vorher, und das Leben folgt nach*. Wer geistig leben will, muß zuerst sterben, und je besser der Mensch sterben lernt, um so besser lernt er leben." Das ist Pauli Wort: „Ihr seid tot, und euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott", und Christi Rede: „Das Weizenkorn muß in die Erde und dort sterben; sonst bleibt es allein und ohne Frucht."[2]

---

[1] Is. 40, 3 f.; Luk. 3, 4 f.

[2] Hermann von Fritzlar in einer Predigt, bei Pfeiffer I 118 f.

Eine ganz bestimmte Fassung haben diese Gedanken bei David von Augsburg erhalten. Auch er weiß für jeden, der „ein geistlicher Mensch" werden will, keinen anderen Anfang als den Weg der Läuterung, jedoch so, daß der Zusammenhang von Beginn, Fortschritt, Vollendung sofort herausleuchtet. Um ein geistlicher Mensch zu werden, muß man den Körper dem Geiste, den Geist aber Gott unterordnen, und je besser man sich also ordnet, um so geistlicher ist man. Diese innere Ordnung aber muß, wie David ausführt, alle Seelenkräfte so umfassen, daß ebenso gut die Schulung des Verstandes und des Gedächtnisses, wie die des Willens mit der Erneuerung beginnt, im Voranschreiten sich entfaltet, in der Vollendung sich erprobt. Am katholischen Glauben festhalten — in die Geheimnisse des christlichen Glaubens betrachtend eindringen — im Hochfluge der Kontemplation zu Gott sich aufschwingen, das sind die Stadien des geistlichen Menschen in bezug auf den Verstand. Der verkehrten Regungen Herr werden — in allem Gottes Willen zu erfüllen suchen — in Gott und Gottes Willen seine Süßigkeit finden, sind die Stadien der Willensheiligung. So muß denn auch das Gedächtnis immer mehr vergeistlicht werden, so daß an die Stelle der anfänglichen Zerstreuungen und des vielfachen Mühens nach und nach die volle Sammlung tritt und die Ruhe in Gott.[1]

In anderer Weise, aber im gleichen Geiste spricht sich dieser Mystiker aus in den „Vorregeln der Tugend". David kennt deren sieben:

Erstens: Freudige Pflichterfüllung.
Zweitens: Behütung vor bösen Gedanken und Begierden.
Drittens: Mäßigung im zeitlichen Genuß jeder Art.
Viertens: Friede nach innen und nach außen.
Fünftens: Gemessener Ernst der ganzen Lebensstimmung.
Sechstens: Wahre Demut.
Siebtens: Wandel in Gottes Gegenwart.[2]

Es ist hier nicht der Ort, zu bemerken, wie viel köstliche Lebensweisheit in die nähere Darlegung dieser Regeln sich ein-

[1] De exterioris et interioris hominis compositione. III 2, n. 1; II 5, 6, 10; III 2; II 7, 8, 9; III 63, n. 7—8. Nach Michael III 135 f.

[2] Pfeiffer I, 309—325. Zum Vergleiche siehe etwa den „Weg der Buße", auf welchem die sel. Angela v. Foligno wandelte, bei H. Bihlmeyer, Vom Leben und Leiden unserer lieben Heiligen, 1917, 10 (1. Lieferung).

kleidet. Nur die organische Einbeziehung der aszetischen Unterweisung in das mystische Leben ist hier zu betonen. Am deutlichsten wird dies bei der siebten Vorregel; interessanter aber ist die Beobachtung bei den vorausgehenden Punkten. Ich erinnere an den Grundgedanken der vierten Regel.[1] Was die Gottvereinigung hindert oder fördert, bildet hier die ganze Norm der Friedensbewegung: Gottes Ruhestatt ist im Frieden; wer im Unfrieden lebt, dessen Herz wird nimmer Gottes Herberge. Im eigenen Herzen oder im fremden Herzen den Frieden stören, ist eine große Unbill gegen den Hl. Geist.[2]

Man wird kaum etwas Unnötiges tun, wenn man auf diese 85
Informierung des ethisch-aszetischen Strebens durch die Anschauungen und Zielsetzungen der Mystik besonderen Nachdruck legt. Gleichwie früher zu sagen war, daß das mystische Leben, weit entfernt, der Erkenntnistätigkeit entgegen zu sein und das kirchliche Wahrheitsgut zu gefährden, vielmehr dem religiösen Erkennen neue Spannkraft und Tiefe, dem religiösen Wahrheitsgebiete neues, reiches Sonnenlicht verleiht: so ist hier festzustellen, daß die Aufgaben des sittlichen Lebens nach seinem ganzen Umfange, vom ersten Kämpfen gegen die Fehler und vom ersten Aufblühen der Tugend an bis zu den höchsten Triumphen des Vollkommenheitsstrebens eine mit nichts anderem vergleichbare, durch nichts ersetzbare Anregung und Anfeuerung, Förderung und Kräftigung durch die echte Mystik erhalten. Und je weiter das mystische Leben voranschreitet, um so weiter entfernt ist die Gefahr einer rein juristischen Auffassung des sittlichen Tuns, einer Erstarrung des lebendigen sittlichen Geistes, einer knechtischen Furcht, die nur äußerlich hemmt. eines Verhaltens zu Gott, das wie Rechnung und Gegenrechnung sich ausnimmt, — um so weiter, sage ich, liegt dies alles abseits des Weges. Wie segensvoll dieses Hervorheben des Beweggrundes der Liebe für alle sittlichen Wege und Stege, dieses prinzipielle Betonen der Christusverähnlichung, der Gott-

[1] Ebenda 324 vgl. 310 f.

[2] 317. Andere Beispiele, wie etwa über die mystische Informierung des Strebens nach der Tugend der Geduld und Starkmut, finden sich in Davids Predigt über Christi Leben als unser Vorbild; siehe z. B. Pfeiffer I 347 f. Zum Vergleiche möchte ich noch hinweisen auf Mechtild von Hackeborn, Liber specialis gratiae I 18; III 39; Mechtild von Magdeburg, Fließendes Licht V 10; VII 36.

vereinigung für die sittlichen Einzelprobleme werden kann, welcher Gewinn daraus der Seelenleitung, der Seelenheiligung, aber ebenso auch der theologisch-wissenschaftlichen Ethik bei einer diskreten Geltendmachung zufließt, würde eine geschichtliche Betrachtung unschwer ergeben.

Wenigstens ein patristisches Beispiel sei erwähnt. Die Taufmystik und überhaupt die Mystik der Sakramente wird von den Vätern auch nach ihrer ethischen Verzweigung in Erwägung gezogen. Sie beherrscht eine ganze Reihe sittlicher Mahnungen, für die natürlich anderwärts auch andere Motive zur Geltung kommen können.

„Es kommt ein Armer: gedenke doch, wie arm du gewesen, wie reich du geworden bist!

Da ist vielleicht jemand ohne Brot und Trank, vielleicht ein Lazarus vor deiner Pforte: laß dich bewegen von dem hochheiligen Tische, zu welchem du hinzugetreten, von jenem Brote, dessen du teilhaftig geworden!

Da ist ein Fremder, Heimatloser: nimm ihn auf um dessentwillen, der dir zuliebe Fremdling war in seinem Eigentum und aus Gnaden die Wanderung zu dir unternahm, um dich zur Himmelsheimat zu führen!

Da liegt jemand krank und in Wunden: siehe, du bist gesund geworden, weil Christus deine Wunden heilte. Also leiste auch du Hilfe!

Findest du jemand ohne Hülle, so bedecke ihn! Denn so ehrst du Christus.

Wir alle, die wir auf Christus getauft sind, haben Christus angezogen." Gregor von Nazianz, Oratio 40, n. 31 (Migne 36, 404).

Als Parallele hierzu diene eine homiletische Meditation Johann Taulers über die heilige Kommunion. „Wenn ein Mensch vor unseres Herrn (Fron-)Leichnam steht, soll er sich in seinen Gedanken recht fein lassen, als ob unser Herr zu seinem Herzen spräche: Ich bin dein Lehrer und ein steter, getreuer Gesell deines Elends. Ich bin hier bei dir, darum, daß ich mit meiner Gegenwart dich vermahne meines Leidens, meines Lebens und meines Todes, daß ich alles aus Liebe zu dir auf der Erde getragen habe. Gedenke, wie geduldig ich um dich gelitten habe, wie sanftmütig, wie willig, und gedenke meiner Armut, meines Gebrechens der natürlichen Dinge, gedenke an all das Elend, Arbeit, Müdigkeit, Verschmähung . . ." Hambergers Ausgabe, II 176.

86 Bei keinem Geistesmanne ist vielleicht dies Einbauen der Aszetik in die Mystik mehr ausgeprägt als beim hl. Johannes vom Kreuze. Nach ihm gleicht der Weg, auf dem die Seele zu Gott gelangt, einer „dreifachen Nacht" oder vielmehr den drei Teilen einer Nacht. Die erste Nacht der Seele entspricht dem ersten Teile einer natürlichen Nacht. Mit dem hereinbrechenden Dunkel verliert man die sichtbaren Dinge immer mehr aus den Augen; so verliert der Mensch durch die Verleugnung der

Sinne mehr und mehr das Wohlgefallen an dem, was ihn zuvor gefangen hielt. Die zweite Nacht entspricht der Mitternacht mit ihrem vollständigen Dunkel. Hier gilt es die Reinigung des Geistes. Es leuchtet ein Licht, aber ein solches, das dem Verstande dunkel erscheint, wie dem Auge die Nacht, das Licht des Glaubens. Die dritte Nacht bedeutet das Leben in Gott, dem Unsichtbaren, Unbegreiflichen. Auch diese dritte Stufe ist noch nicht voller Tag. Aber sie gleicht jenem letzten Teile der Nacht, die den aufdämmernden Morgen heraufführt. Dann erst folgt der volle Tag der seligen Schauung Gottes im anderen Leben.

Aus drei Ursachen kann man nach Johann v. K. den Übergang der Seele zur Gotteinigung eine „Nacht" nennen. Erstens mit Rücksicht auf den Ausgangspunkt: die Seele muß die weltlichen Dinge aufgeben, und dies bedeutet eine Nacht für die sinnlichen Gelüste. Zweitens mit Rücksicht auf den Weg: der Glaube, der allein vorwärts führt, hat für die natürliche Denktätigkeit etwas Dunkles. Drittens mit Rücksicht auf das Ziel: Gott ist infolge seiner Unendlichkeit undurchforschlich und kann insofern als Nacht bezeichnet werden. Aufstieg zum Berge Karmel I. Buch, 2. Kapitel.

Mit dem unmittelbar folgenden Kapitel hebt die nähere Erklärung der ersten Nacht an. Wie die Sehkraft sich nährt durch das Licht und in den sichtbaren Dingen ihre Weide findet, so zieht die Seele mittels der Begierlichkeit ihre Nahrung aus allen Dingen, die sie kraft ihrer Vermögen kosten kann. Und wie nun das Auge ohne Weide ist, wenn das Licht abgeht, so ist die Seele des früheren Genusses beraubt, wenn sie die Begierde abtötet; sie ist insofern in die Nacht eingetreten. Kap. 3.

Will aber die Seele zur Einigung mit Gott gelangen, so muß sie diese Nacht beschreiten; will sie letzteres nicht tun, so wird sie ersteres nicht erreichen. Eine Seele z. B., welche an Ehrenvorzügen und Ämtern haftet, ist vor Gott nicht freigegeben, sondern Sklavin. Sagt doch des Herrn Lehre, daß, wer der Größere werden will, der Kleinere sein muß. Wer dies Wort verschmäht, bleibt gefesselt an die Ehrbegierde und ebendeshalb ausgeschlossen von der Freiheit der Gotteskinder. Ähnlich ergeht es der Seele, welche an äußeren Reichtümern hängt, die ja, verglichen mit dem Reichtum, der Gott ist, die größte Dürftigkeit sind. Sie bleibt beraubt dessen, der über alles reich und herrlich ist. Darum ruft und mahnt die göttliche Weisheit (Sprichw. 8, 18): „Bei mir ist Reichtum und Ehre, überschwengliche Güter und Gerechtigkeit", Kap. 4.

Das ist die gleiche Lehre, die wir oben als Pro-Evangelium der Mystik bezeichnet haben, und die einmal von einem unserer Mystiker als spiritualis et fundamentalis doctrina bezeichnet wird: si vis Deum veraciter possidere, necesse est, quod cor tuum denudes omni amore sensibili. De adhaer. Deo cap. 6, am Schlusse.

Gewiß wendet sich Johannes v. K. an jene, die bereits „auf dem schmalen Bergpfade" wandeln, die mit der Sünde gebrochen und mit dem christlichen Leben Ernst gemacht haben. Aber seine herrlichen Winke zur sittlichen Detailarbeit können recht wohl auch denen dienen, die noch nicht zur Höhenstufe der mystischen Union gelangt sind. So mahnt er mit dem Psalmisten,[1] das Herz nicht an den Reichtum zu hängen, den man etwa besitzt, und will das Wort des Herrn[2] von der Treue im Kleinen auch hier wahr haben. In der Begründung aber sagt er, daß man, selbst abgesehen von der Rücksicht auf Gottes Ehre und auf die christliche Vollkommenheit, der Freude an den zeitlichen Dingen entsagen solle, weil die Entsagung der Weg sei, um die geistige Freiheit zu erlangen und damit ein klares, gesundes Urteil, große Ruhe und tiefen Frieden, vollkommenes Vertrauen auf Gott, unbehinderte Willigkeit für den Dienst Gottes.[3] Daß die ungeordnete Freude am Zeitlichen diesen höheren Gütern entgegensteht, ist von der Erfahrung nur allzu oft bestätigt; von dieser Unordnung sich freizumachen, ist deshalb eine heilsame Mahnung für jede Stufe.

87 Nun hat Poulain vollkommen recht, wenn er in seiner Polemik gegen Berthiers „Briefe" auf die Wichtigkeit des mystischen Momentes in der Aszetik des hl. Johannes vom Kreuze nachdrücklich hinweist, Des graces d'oraison [5], 215 ss. und 568 ss.. In dem Ziele des sittlichen Strebens und in den zur Geltung gebrachten Motiven des aszetischen Handelns tritt dieser mystische Einschlag vielfach hervor. Um bei einem Beispiele zu bleiben, welches Poulain gewählt hat, würde etwa ein aszetischer Autor über den geordneten Gebrauch von Andachtsbildern in folgender Weise sprechen können: „Solche Bilder sind zu gebrauchen, insoweit sie zur Liebe Gottes anregen und die Liebe zu den Heiligen fördern; jedoch wäre es eine Übertreibung, darin den einzigen oder den besten Weg zu dieser Liebe zu finden." Nach Johann vom Kreuze (Aufstieg zum Berge Karmel III, 14 und 34) erhält die Mahnung, dem Sinne nach, folgende Fassung: „Verachte nicht dieses Mittel; dies würde dem Geiste der Kirche widersprechen! Aber wisse, daß du hier kein nächstes Mittel findest, um zur ersehnten mystischen Einigung zu gelangen. Gib ihm also nicht mehr Gewicht, als sich gebührt!" So Poulain l. c. 570. Ich bemerke aber, daß auch die erste Fassung das mystische Moment aufzeigen kann, sobald man betont, daß die hagiographischen Darstellungen die Liebe Gottes anregen eben dadurch, daß sie die Liebe zu den Heiligen fördern.

[1] Ps. 61, 11.
[2] Luk. 16, 10.
[3] Aufstieg zum Berge Karmel III 19.

Jedenfalls ist es keine Untreue gegen den hl. Johann v. K., wenn die Suma Espiritual de S. Juan de la Cruz, Burgos 1904, 197 ff. die Tugendlehre des Heiligen zusammenstellt, oder — wenn, wie Poulain, 581 (Bibliographie n. 37) mitteilt, ein Ordensgenosse den Werken des Heiligen eine Abhandlung „Über die Vereinigung der Seele mit Gott" beigibt, die in einer Studie über die „drei göttlichen Tugenden" besteht.

Auf eine Stelle aus dem „Aufstieg zum Berge Karmel" möchte ich noch hinweisen, an welcher die Nachteile dargelegt werden, die aus der ungeordneten Selbstbefriedigung über ein sittliches Gut sich ergeben können. Im ganzen werden sieben solcher Nachteile genannt und näher ausgeführt:

1. Die Gefahr der Eitelkeit und Ruhmsucht.
2. Die Verachtung des Nächsten (Luk. 18, 11. 12).
3. Der Mangel an reiner Intention infolge des Haschens nach Tröstung.
4. Das Wort Christi: „Sie haben ihren Lohn dahin" (Matth. 6, 2).
5. Die Gefahr des geistlichen Stillstandes, weil beim Ausbleiben der Tröstung der Mut sinkt, die Ausdauer fehlt.
6. Selbsttäuschung in bezug auf die Schätzung der sittlichen Aufgaben, insofern man fälschlich den Maßstab von der größeren oder geringeren Selbstbefriedigung aus gewinnen will.
7. Wer an dieser Selbstbefriedigung und Tröstung hängt, ist für Rat und Lehre schwer zugänglich.

Schließlich ist es selbstverständlich, daß, wo diese ungeordnete Selbstliebe besteht, die Liebe zu Gott und dem Nächsten erkalten muß.[1]

Ähnliche Reihen aszetischer und mystisch-aszetischer Motive, 88
Mittel, Wege und Stufen begegnen uns vielfach bei den Mystikern, und sie haben die Bedeutung eines *Nachweises* dafür, daß das Festhalten am mystischen Ideal kein Hindernis war für die Würdigung des ganzen Umkreises der sittlichen Aufgaben, sondern deren energische Forderung und Förderung. Sehnende Wahrheitsahnung und Suchen nach klarer, sicherer Erkenntnis, Voranstreben nach einem ewigen Ziele und Fußfassung auf dem Boden des Gegenwärtigen und Diesseitigen, stetes Ringen nach Verinnerlichung des äußeren Erfahrens und Tuns und gleich ernstes Mühen um äußere Bewährung der im Innern geschauten Ideale,

[1] Aufstieg zum Berge Karmel III 27.

freudiges Ergreifen leitender, stützender Kräfte der übernatürlichen Ordnung und mutiges Einsetzen des Vollmaßes der natürlichen Fähigkeiten, ein ruhiges Schließen des Auges gegenüber den Eitelkeiten der Welt und ein entschlossenes Öffnen des Blickes, um in allem Bilder des Ewigen zu suchen, aber auch an allem die Kraft der Ewigkeitsgedanken zu erproben, dazu die ganze strenge Zucht der äußeren und inneren Selbstverleugnung unter gleichzeitiger Hochschätzung der Eigenpersönlichkeit, der Geistesfreiheit, und unter folgerichtiger Verurteilung der Engherzigkeit, weiterhin kluge Diskretion im Bunde mit hoher Festigkeit, alsdann Wahrheit der Rede und Geradheit des Wandels, vereint mit Geduld und Milde, und wieder sittliche Hoheit zusammen mit tiefer Demut, schlichtes Wesen mit edler Urbanität, — nach allen diesen Zügen des Bildungsideals wird man nicht vergeblich in der mystischen Literatur sich umsehen, wenn auch diese Züge begreiflicherweise hier mehr, dort weniger rasch sich aufdrängen. Am lohnendsten wohl, und sicher am meisten geboten ist es hier, gerade auf die soziale Seite des mystischen Ideals den prüfenden Blick hinzuwenden.

89 Zuvor nur eine zusammenfassende Bemerkung über das unmittelbare Verhältnis des sittlichen Strebens der Mystiker zur mystischen Religiosität im engeren Sinne![1] Was die Mystiker selbst hierüber geäußert haben, ist in zwei Sätzen ausgesprochen, die aus unseren bisherigen Untersuchungen sich ergeben.

Erstens: Die sittliche Läuterung ist, wie wir gesehen, die notwendige Vorbereitung für die Übung der mit Gott einigenden Beschauung.

Wenn die indische Mystik gelegentlich das Axiom formiert: „Ohne ein Aszet zu sein, ist die Erkenntnis des Atman unmöglich" (vgl. Deussen, Geschichte der indischen Philosophie I, 1894, 65), so fassen die christlichen Mystiker das entsprechende Prinzip in das Heilandswort: „Selig sind, die ein reines Herz haben; denn sie werden Gott schauen" (Matth. 5, 8 vgl. Ps. 23, 3 f.). Oder, wie ein Mystiker des Karmeliterordens, Johannes a Jesu Maria, sagt: „Die Reinheit des Lebens und die Demut des Geistes ist ein ‚Kompendium' für die Einsicht in die himmlischen Dinge und für die lebendige Erfahrung derselben" (Theol. mystica [Opera, Köln 1622], Canon 29; neue Ausgabe p. 19. Vgl. oben n. 83). Dazu vgl. F. Rümmer, Das große Geheimnis der Heiligen 1920.

[1] Vgl. § 21.

Zweitens: Die Übung des mystisch-religiösen Lebens ist die Hochschule der Sittlichkeit, das Paradies der sittlichen Ideale.

Je klarer, einheitlicher, energischer die Ideen vom Geiste erfaßt werden, um so sicherer gewinnen sie Gestalt im erfolgreichen Streben nach dem ethischen Ideal, welches ihnen entspricht. Je höher nun der christliche Gottesgedanke an Klarheit, Kraft und Einheit über allen sittlich wertvollen Ideen steht und je lebendiger der Gottesgedanke jene Seele erfüllt, deren ganzes Wirken im Streben nach der Gottvereinigung sich konzentriert, um so reicher wird unter der Sommersonne der echten Beschaulichkeit die Fruchtfülle eines guten heiligen Lebens zur Reife kommen. Den prägnantesten Ausdruck hat diese Anschauung dadurch gefunden, daß die Mystiker in der sittlichen Vollendung oder doch im sittlichen Voranschreiten das Kriterium erkennen für die Echtheit des mystisch-religiösen Lebens (So z. B. die hl. Theresia in der Seelenburg VII 4). Gibt man diesem Kriterium eine engere Fassung, so daß man nach dem Wachstum der wahren Nächstenliebe das Wachstum des mystischen Lebens beurteilt, so wird damit eine durchaus richtige Beleuchtung für die folgende Untersuchung gewonnen.

§ 16. Das Interesse und das Wirken der Mystiker für die Gemeinschaft.

Im Grunde genommen ist die Verbindung des religiösen und 90
des sittlichen Ideals, das heißt die religiöse Bewurzelung des sittlichen Lebens und die sittlich-tätige Verzweigung der religiösen Gesinnung schon vor Jahrtausenden durch ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung proklamiert worden. Das geschah dort beim Bundesschluß am Sinai, als Israel dem Herrn als heilige Gemeinde sich weihte und auf der Grundlage der Gottesgemeinschaft das Einzeltun und das Familien- und Volksleben einzurichten versprach. Dieser Zug nach ethischer und ethisch-sozialer Fruchtbarkeit ist der lebendig erfaßten religiösen Idee ganz natürlich. Denn, wie Tholuck einmal bemerkt,[1] „wenn die Pflanze wirklich Gestalt und Farbe gewinnen soll, so muß sie hinausstreben in das Freie, in den Schein der Sonne, und den belebenden Odem der Luft in sich saugen". Ebenso muß die Gemeinschaft mit Gott, statt etwa in die dunklen Regionen des Gefühls sich einzuschließen, „hinausstreben in die helle Region des Erkennens und in das frische Gebiet der sittlichen Tat" und damit — auf das weite Arbeitsfeld der Gemeinschaft. Wie für das wahrhaft religiöse

[1] A. a. O. S. 6 f.; dazu vgl. oben S. 134 f.

Leben, so ist auch für das mystische Leben der soziale Zug etwas Stammverwandtes, kein Fremdbestandteil.

91 Dem scheint freilich direkt zu widersprechen, was man uns in den zuverlässigsten Zeugnissen als Erscheinungen einer extremen Weltflucht der mystischen Kreise überliefert hat. Selbst der hl. Hieronymus weiß nicht enthusiastisch genug die vollständigste Zurückgezogenheit zu preisen. Er zeigt uns Bonosus, den Einsiedler auf den Dalmatischen Inseln, als das Ideal der Ideale. „Siehe da, ein Jüngling, in den freien Weltkünsten gleich uns gebildet, ein Mann mit Schätzen in Überfluß und unter seinesgleichen hoch angesehen, ein Mann, der an seiner Seite eine Mutter und eine Schwester und einen liebenden Bruder hat, sucht eine vom Meer umbrauste Insel auf, die abschreckend wirkt durch ihre rauhen Felsenriffe und ihre nackten, steinigen Höhen. Auf dem Boden grünt kein Halm, und nirgends weiß der Frühling etwas zu schaffen, was zum schattigen Ruheplätzchen würde." Hier soll ein neues Paradies aufblühen? Bonosus wenigstens hofft es und, wie Hieronymus meint, nicht umsonst. Er ist auf seiner Insel ganz allein, aber Christus ist bei ihm. „Er kostet nicht die Annehmlichkeiten süßer Quellen, aber er trinkt aus der Seitenwunde des Herrn die Wasser des Lebens." Er hört Gottes Stimme, da er die heiligen Schriften liest, und er spricht mit Gott, zu ihm flehend in seinen Gebeten.[1] Nicht minder anschaulich und womöglich noch begeisterter hat uns der gleiche Hieronymus das Leben der Einsiedlerpatriarchen, des hl. Paulus und des hl. Antonius, geschildert, denen Tausende und Tausende gefolgt sind. Das Niltal, Palästina, aber auch gar manche Stätte in Kleinasien waren Zeugen dieses Zuges nach der Einöde. Wie ehedem Elias, wie an der Pforte des Neuen Bundes der andere „Elias", der messianische Vorläufer, so suchten diese mutigen christlichen Streiter den Sieg über sich und die Welt zu vollenden und alles mit Füßen zu treten, was ihnen ein Hindernis auf dem Wege zu Gott dünken mochte. „Sie hatten", meint Görres,[2] „jeder epischen Wirksamkeit, jeder unmittelbaren Einmischung in die Wirksamkeit der äußeren Welt entsagt: nur soviel von dieser unabtrennbar jeder Persönlichkeit anhängt, folgte ihnen in die Einsamkeit, und

[1] An den Mönch Ruffinus, cap. 4.
[2] Mystik. I 184 f.

es mußte dort der Zucht der strengen Regel sich willig fügen." Und indem sie so ihrer selbst Meister wurden, „standen sie da als Muster, was die neue Lehre Wundersames vermöge: den Heiden ein Gegenstand der Achtung und des Erstaunens, den Christen ein Gegenstand der Verehrung und Nacheiferung, und der Welt ein Vorbild dessen, was ihr, innerhalb der Bedingungen ihres Daseins, durch Selbstbeherrschung erreichbar sei. Als Religiosen und Lehrer aber haben sie gleichsam den alten Psalter unter christlichen Verhältnissen fortgesetzt; es ist die Lyra heiliger Dichtung, dem epischen Tumulte der Geschichte gegenüber." „Lyrisch haben sie das Christentum erfaßt und ausgesprochen, und wo der durchgängige Ernst, der nur in der Ausartung finster wird und menschenfeindlich, es irgend gestattet, nimmt ihr ganzes Wesen religiös idyllischen Charakter an."

92 Eine grundfalsche Vorstellung wäre es, wenn man sich ohne weiteres dieses Einsiedlerleben als antisozial vorstellen wollte. Was Hieronymus betrifft, so ist es überflüssig, auf die reichen, reifen Früchte aufmerksam zu machen, welche die Kirche den Arbeitsjahren seiner Einsamkeit verdankt. Auch bezeugen seine Schriften, wie wenig sein Ideal eine Apathie gegenüber den menschlich-edlen Zügen bedeutete.[1] Die Weltliteratur darf seine Schilderungen einer wahrhaft hohen, gehaltvollen, zarten und doch männlichen Freundschaft zum Besten rechnen, was verzeichnet werden kann. Und bei den Mönchen der ägyptischen Wüste wurde willig Gastfreundschaft gewährt und dem Gaste zuliebe selbst das Fasten unterbrochen. Ein Band der Liebe umschloß die Genossen der gleichen Lebensweise — man denke an die Tage der Krankheit und an die Seelenfürsorge —, und ein gemeinsamer Gottesdienst versammelte auch äußerlich diese großen Familien, wenigstens an den Sonn- und Festtagen. Gleichwohl tritt das soziale Moment in dieser spezifischen Form des mystischen Strebens viel zu sehr in den Hintergrund, als daß hier das allgemeingültige oder gar das höchste Ideal gesucht werden könnte. Zwar ist der denkbar stärkste Protest gegen die Weltvergötterung, wie er in der völligsten Weltabgeschiedenheit sich ausspricht, ein hoher sozialer Segen, der, von einzelnen ausgehend, an der Gesamtheit immer wieder seine Kraft erprobt. Und er ist dies vor-

[1] Vgl. z. B. die Briefe an Ruffinus, an Chromatius, Jovinus, Eusebius.

züglich deshalb, weil mit dem Proteste gegen den einseitigen Weltdienst zugleich ein Manifest sich verbindet, das, mit aller Kraft zur Selbstpflege auffordernd, an diejenigen sich wendet, die gar leicht ihrer selbst beim Andrang der Außenforderungen vergessen. Aber gerade für diesen Zweck wird neben dem Aufruf, der aus der völlig weltabgeschiedenen Zelle kommt, auch die Mahnstimme jener erwünscht sein, die selber den Versuch gewagt haben, Weltarbeit und Selbstpflege, Treue in äußeren Berufen und Gottvereinigung miteinander zu verbinden.[1] Und wo es sich um das Recht des mystischen Lebensideals nach seiner Gesamterscheinung handelt, ist vor allem das Recht dieser relativen Weltabgeschiedenheit und ihre Vereinbarkeit mit der sozialen Tendenz ins Licht zu stellen.

93 In Wahrheit kann es nur für einen Augenblick, nicht aber dauernd als auffallend gelten, wenn wir überall in der Geschichte der Kirche Männern und Frauen begegnen, die, wie ein Urteil der Vorzeit lautet, gar seltene Menschen sind, so abgestorben allen Geschöpfen und doch „so wunderbar berichtet in zergänglichen Dingen".[2] Höheres Licht kam ihnen dabei zu Hilfe. Aber sie waren auch gerade durch ihre Trennung von der Welt befähigt zu Ratgebern für die Welt. Oft genügt ja ein höherer Standpunkt, eine kleine Entfernung nach Raum und Zeit und ein wenig Freiheit von der Enge der eigenen Meinung und Neigung, um richtig zu sehen, gleichwie man, um ein geringes höher steigend auf der Bergwanderung, mit einem Blicke überschaut, was noch kurz zuvor verborgen oder verschwommen war. Freiheit von Selbstsucht und Leidenschaft löst nicht selten verwickelte Fragen. Und wenn der Geist in sich selbst wohlerfahren ist, prüft, entscheidet er leichter nach außen. Man kann es darum den Weltkindern nicht verargen, wenn sie zu guter oder schlimmer Stunde sich gedrängt fühlen, an den Asylen des Friedens anzuklopfen, über deren Isoliertheit sie zuvor den Kopf geschüttelt, und wenn, wie Albert Weiß einmal bemerkt,[3] die gleiche Welt, die jedem, der nach Vollkommenheit strebt, den Weg möglichst verlegt und

[1] Es darf erinnert werden an den vorherrschenden Charakter der Ordens- und Kongregationstätigkeit in der neueren Zeit, vgl. M. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche [2], 1—3, 1907/08.

[2] Leben der hl. Leutgart bei J. Bader, Deutsche Frauenbilder S. 56.

[3] Apologie des Christentums vom Standpunkte der Moral V 602.

erschwert, alsbald solche Christen, welche das gewöhnliche Maß um ein wenig übersteigen, mit ihrem Zulauf, mit Anliegen aller Art zu erdrücken droht, zuerst wie ein Nikodemus bei Nacht oder in der Abenddämmerung, bald aber am hellen Tage.

Wenn übrigens diese Männer und Frauen nicht aus Welt- 94
schmerz und Misanthropie, nicht aus verzagtem Sinn oder aus Hang zu Selbstbefriedigung die Weltarbeit und den Weltverkehr eingeschränkt haben — denn in diesem Falle würden sie des Segens der Kirche nicht gewürdigt, noch des Segens Gottes teilhaft werden[1] —; wenn sie als wahre Gottes- und Menschenfreunde mehr nach innen und mehr nach oben sich gewandt, als die irdisch-berufliche Verpflichtung gemeinhin zu gestatten pflegt, ohne daß sie deshalb geringschätzen,[2] was den Brüdern obliegt; und wenn sie nun wirklich der Welt nichts anderes zu bieten hätten als einen lauten Adventsruf von den Türmen der Gottesgedanken aus, einen Weihnachtsfreudengruß, der die Straßenglocken des Weltverkehrs übertönt, einen Sonnenstrahl religiöser Erleuchtung, der das Auge heilt, das vom Überlicht der Zeitwarenreklame geblendet ist und für das wahrhaft Schöne und Wertvolle zu erblinden droht; wenn die Gottesfreunde, sage ich, durch nichts weiter sich als Menschenfreunde bewähren würden: so wären sie doch vollauf würdig, ruhmreiche *Wohltäter der Menschheit* zu heißen, wenn anders es Ruhm verdient, dem Sturm der Veräußerlichung zuerst selber zu trotzen und dann anderen eine sichere Bucht zu öffnen mit Ankerplätzen zur Rast und Rettung beim drohenden Wogenschwall.

Manche schon, die auf Gnade und Ungnade an die Herrschaft des Zeitgewaltigen und eben darum Zeitvergänglichen sich ausgeliefert hatten, sind persönlich befreit worden durch den Posaunenruf eines einzigen Wortes, das vom lebendigen Glauben an Gott und die Ewigkeit gesprochen war. Darum bedeutet eine solche Ewigkeitsbotschaft so viel als Besitznahme des Herzenslandes für Gottes Herrschaft, Spendung von Himmelskräften für Müde und Matte, Darbietung von Geisteszügeln für die Mutig-

[1] Siehe die grundsätzlichen Darlegungen bei J. Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner[4], 1913, 260—284.

[2] Mausbach weist hin auf „die überragende Fülle sympathischer Beurteilungen des irdischen Berufslebens — schon in der Väterliteratur".

Starken, — für alle aber Seelendienst und Seelengüter-Vermittlung.

Dank dem Himmel und Ruhm der Erde, daß immer und je solche Gottesfreunde erstanden.[1] Das „Drängen der Liebe“[2] war ihr Gesetz. Sie haben zu tief getrunken aus den Quellen des inneren Lebens, zu reichlich den inneren Frieden gekostet nach langem Suchen und Streiten, um nicht von Verlangen zu glühen, den Brüdern Anteil zu geben an diesen Innenquellen. Die Liebe drängte sie auf die Bahn des Apostolats. Und mit dem gleichen Mute, mit welchem sie die Welt verlassen und die rein irdischen Bande gelöst haben, sind sie willens und fähig gewesen, in mütterlich-männlicher Hingabe den kleinsten und den größten Aufgaben geistiger Hilfe und leiblichen Beistandes in allen den tausendfachen Nöten zu dienen, die in unaufhörlichem Ungestüm die Erdenkinder umlagern. Die tief beschauliche Elisabeth von Thüringen hat durch ihren Hunger nach Werken der Caritas, durch die fürstlich-reichen Gaben ihrer Hand und durch das noch unvergleichlich höhere Maß ihrer persönlichen Hingabe an den Dienst der Armen und Ärmsten, selbst der Pest- und Aussatzkranken, allen folgenden Jahrhunderten nicht nur unerschöpfliche Stoffe der Kunstdarstellung, sondern auch unübertroffene Vorbilder zur lebendigen Nachahmung gegeben. Zu einer Hildegard von Bingen, zu einer Brigitta von Schweden, einer Katharina von Siena und wieder zu einer Kreszentia von Kaufbeuren[3] strömten die Rat- und Hilfsbedürftigen scharenweise herbei, um getröstet, gestärkt zurückzukehren. Von den Männern, die des mystischen Lebens pflegten, ist naturgemäß ein solches religiös-soziales Apostolat in den mannigfaltigsten Formen noch weit häufiger berichtet. Die Namen eines Meinrad, eines Bernhard von Clairvaux, eines Vinzenz von Paul, eines Nikolaus von Flüe, eines Vianney von Ars

[1] Vgl. oben n. 45 und n. 68.

[2] 2. Kor. 5, 14.

[3] In dieser Seligen vereinigte sich ein spekulativer Sinn mit einer rasch arbeitenden Auffassungskraft und „einem ganz vorzüglichen Hausverstand, der, von Weisheit und Klugheit umschlossen, tausend ratsuchenden Bedrängten zum Segen wurde'. So Ansgar Pöllmann, Pastor Th.-Schmidt und die selige Kreszentia von Kaufbeuren, 1903, 95. Leo XIII. sagt von ihr in dem Breve der Seligsprechung: „Sie galt weithin wie ein Orakel, zu welchem selbst Männer vom höchsten Adel, selbst königlichen Geschlechtes kamen, um Rat zu suchen.“ Bei J. Jeiler, Die selige Maria Kreszentia Höß von Kaufbeuren[5], 1900, 408.

oder auch eines Bosco in Turin lassen sich fast um so viele vermehren, als das Kalendarium an Namen heiliger Männer aufzeigt.[1]

Dabei darf nicht übersehen werden, daß geradezu auch die 95
„Weltarbeit" von seiten der Freunde des mystischen Lebens zuzeiten die entschiedenste Förderung gefunden hat. Die Klöster wurden kaum seltener zu Stätten der Bildungspflege als zu Asylen der religiösen Beschaulichkeit. Was Mausbach zum Ruhme der christlichen Ethik sagt,[2] kann vielfach zu Ehren der Mystik wiederholt werden. „Nicht aus bloßer Not, mit unruhigem Gewissen, haben Priester und Mönche die alten Klassiker gepflegt, Gedichte und Chroniken geschrieben, Gärten und Weinberge angelegt, Künste und Handwerke betrieben; eine jugendliche Schaffenslust, eine treuherzige Versenkung in die Schönheiten der Gotteswelt spricht aus ihrem Arbeiten und Bilden." In ernstem sozialen und humanen Interesse hat die Kirche „das Zunftwesen in ihre Obhut genommen, dem Schwerte des Ritters wie der Krone des Königs die Weihe gespendet, für den Bau von Wegen oder Brücken Ablässe erteilt, die Schulen der Welt- und Gottesweisheit mit Privilegien ausgestattet". Wo ein ungeteiltes, einiges Leben alles Können, Wollen, Wirken zur Monas des Dienstes Gottes zusammenzufassen sucht,[3] da strahlen sich vom Zentrum des schauenden Lebens her nach allen Seiten die Bahnen aus, auf welchen die tätige Liebe sich übt, nicht selten in wahrhaft origineller, kühner, heroischer Weise.

Wie könnte es anders sein? Bringt nicht überall die Sammlung der Kräfte eine Wahrung der Kräfte mit sich? Wenn darum gar manche, die ein kurzes Verstehen haben, in echter, lebendiger Religiosität Hindernisse der Zeitlichkeits-Arbeit bange argwöhnen, so ist die wirkliche Erfahrung kühn genug, um Tag für Tag den Beweis anzubieten, daß ein Wachstum freudigster, erfolgreichster Arbeitstreue die Frucht, gleichsam die „natürliche" Frucht religiöser Innerlichkeit ist. Denn — um vom besonderen göttlichen Segen ganz abzusehen — religiöse Innerlichkeit ist eben Gottinnigkeit. Gottinnigkeit ist „Ergreifen" Gottes

---

[1] Vgl. oben, n. 77; dazu A. Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen (Katholische Lebenswerte 4), 1916, 213 ff., 217 ff.

[2] Christentum und Weltmoral (1897) 46.

[3] Vgl. „Dionysius Areopagita", Coel. hier. c. 6.

und „Ergriffensein" von Gott, ist ein Besitzen Gottes und ein Sichhingeben an Gott. Die Fülle des Empfangens fordert die Fülle des Gebens heraus. Beides aber, von Gott Huld empfangen und an Gott huldigend sich hingeben, will sich nicht trennen lassen von der Lust und Liebe am Willen Gottes, von der Einigung mit dem Willen Gottes, von der Erfüllung des Willens Gottes, von der Arbeit in der großen Werkstatt, die Gott in dieser Welt den Menschen erbaut und zugewiesen.

96 Nur muß man immer wieder bedenken, daß für den Mystiker das Paulinische Axiom von der Einteilung der Lebensaufgaben, von dem Gliedschaftsverhältnisse der Gläubigen zueinander[1] mit vollem Ernste zur Geltung kommt, und daß infolgedessen Hand und Fuß oder Haupt und Herz sich nicht der Untätigkeit bezichtigen dürfen, weil eine Verschiedenheit der Tätigkeit besteht. Wenn das unmittelbare äußere Eingreifen in die Zeitaufgaben zurücktritt zugunsten einer intensiveren Pflege des beschaulichen Lebens, so muß dies in weit höherem Grade berechtigt erscheinen, als die analoge Einschränkung des äußeren Wirkens, wie sie fast unvermeidlich mit der intensiven Kunstpflege gegeben ist. Gott hat seine Kräfte in so reichlichem Maße verteilt, daß die Menschheitsaufgaben in keiner Weise gefährdet werden, wenn einzelne dem äußeren Wirken ferner stehen. Aus der Stille der Kunst, der Forschung, der Andacht kommt ein überreicher Ausgleich für diesen scheinbaren Verlust. Was aber die Andacht insbesondere betrifft, so kommt hier der übernatürliche Standpunkt in Betracht, für welchen es nicht bloß ein Apostolat der Tat, sondern auch ein Apostolat des Gebetes und ein Apostolat des Opfers und des Leidens gibt.

97 Von der hl. Gertrud d. G. ist uns mitgeteilt, mit wieviel Sorgfalt sie sich abmühte, alles zu sammeln und niederzuschreiben, wovon sie für irgend jemand einen Nutzen hoffte. Besonders eifrig sorgte sie für Abhilfe, wenn irgendwo die Heilige Schrift fehlte. „Ruhe und Schlaf zu unterbrechen, das Essen zu verschieben und, was zur Erquickung des eigenen Körpers diente, zu unterlassen, das hielt sie mehr für Freude als für Abtötung; sehr oft unterbrach sie sogar die Süßigkeit der Beschauung, um Versuchten zu

[1] 1. Kor. 12, 12—27, vgl. das ganze Kapitel.

Hilfe zu eilen oder jemand in der Liebe zu stärken. Denn wie das Eisen, ins Feuer geworfen, selbst ganz Feuer wird, so schien auch sie, von der göttlichen Liebe entflammt, ganz Liebe geworden zu sein, brennend nach dem Heile aller." „Hatte sie am Nächsten einen Fehler bemerkt, den sie nicht zu bessern vermochte, so konnte sie keinen Trost finden, bis sie sowohl durch Gebete als durch Ermahnungen, die sie selbst erteilte oder durch andere geben ließ, wenigstens eine kleine Besserung erzielt hatte."[1] Wenn aber zuweilen jemand sagte: „Mache dir keine Sorge um den, der nicht selber sich bessern will, er hat ja nur den selbstgewollten Schaden zu erleiden", so widerfuhr ihr ein solcher Schmerz, als ob ein Schwert in ihr Inneres gestoßen würde. Sie sprach: „Lieber will ich sterben, als so über eines Menschen Unglück mich trösten lassen."[2] Als Motto galt ihr das Wort Bedas des Ehrwürdigen (in seiner Homilie auf die Vigilie des hl. Johannes des Täufers): „Welche Gnade kann erhabener sein und welcher Wandel für Gott mehr zur Ehre gereichen, als wenn jemand Tag für Tag eifrig bemüht ist, andere zur Gnade ihres Schöpfers zurückzuführen und durch vielfachen Seelengewinn die Freude des himmlischen Vaterlandes beständig zu vermehren!"[3] Darum goß Gertrud im Gebete vor Gott ihr Flehen für das Heil der Seelen aus, und sie konnte dem Herrn versichern: „Könnte ich dir alle Menschen zuführen, an denen du dich würdigst deine Freude zu haben, so wollte ich gern von heute bis zum jüngsten Tage mit bloßen Füßen in der Welt umhergehen und jeden derselben auf meinen Armen herbeitragen und dir vorstellen."[4]

Um diese und andere Stellen des „Gesandten der göttlichen Liebe" recht zu würdigen, ist es gut, die Worte zu lesen, in welchen die gleiche Gertrud ihr Urteil über die äußere Tätigkeit abgegeben hat. Sie läßt den Herrn also sprechen: „Wenn ich mich bloß an den geistlichen Übungen erfreute, so hätte ich die menschliche Natur nach dem Falle so wiederhergestellt, daß sie weder Nahrung noch Kleidung noch sonst etwas bedürfte, zu dessen Erwerbung und Bereitung der Mensch sich jetzt abmüht. Vielmehr wie ein mächtiger Kaiser nicht etwa bloß in seinem Palaste zarte, geschmückte

---

[1] Legatus divinae pietatis I 4 (deutscher Text nach Weißbrodts Ausgabe).
[2] I 7.
[3] Ibid.
[4] IV 21 (im Anfang).

Mägdelein besitzen will, sondern Fürsten, Feldherren, Soldaten, taugliche Diener: so erfreue auch ich mich nicht bloß an den inneren Wonnen der Beschaulichen, sondern ebenso an den verschiedenen nützlichen Beschäftigungen, die zu meiner Ehre und mir zulieb verrichtet werden. Auch durch diese äußeren Arbeiten lasse ich mich einladen, Wohnung zu nehmen und Wonnemahl zu halten mit den Menschenkindern. Die Menschen aber werden durch dieses tätige Leben mehr in der Liebe, in der Geduld, in der Demut, in den übrigen Tugenden geübt."[1] Diese Arbeiten und jene Gebete, die Übungen der Selbstverleugnung und die Geduld in Krankheit und anderem Leid, die großen Werke des äußeren Apostolats und die kleinen Pflichten des täglichen Lebens, dazu das sittliche Mühen und das sittliche Opfer jedes einzelnen, — das alles vereinigt sich mit den Verdiensten der Heiligen und pfropft sich ein in den Baum des Kreuzes, um in dessen Kraft eine Fruchtfülle zu werden, die allen zugute kommt. Alle sind reich in der Gnade und in der Tugend und in dem Verdienste der Brüder, wie die Glieder des Leibes Leben und Gesundheit und Kraft einander zuteilen. Durch die Liebe Gottes sind alle mit dem Einen verbunden, und durch die Liebe zum Nächsten werden alle miteinander zu Einem: „auf daß der einzelne, was er von jenem Einen, dem alle anhangen, nicht völlig in sich aufnehmen kann, nun vollkommener vermöge der Nächstenliebe in anderen besitze und auf daß in dieser Weise das Gut, das alle besitzen, auch ganz dem einzelnen gehöre".[2]

---

[1] Ibid. III 69 (Weißbrodt III 63). Dieses goldene Wort sollte allen vor Augen stehen, welchen das beschauliche Leben am Herzen liegt. Ein Gleiches möchte ich sagen von der lichtvollen Darlegung des hl. Thomas A., S. Th. II II 182, 3; der Grundgedanke dieses Artikels ist die Thesis: Quamquam vita activa impedimento sit vitae contemplativae, quantum ad externas actiones attinet, ad eam tamen proxime conducit, quatenus internas animi affectiones ordinat et moderatur.

[2] Hugo von St. Viktor, am Schlusse der Schrift (cap. 19) „Über die Früchte des Fleisches und des Geistes". Vgl. die herrliche Stelle De grad. char., cap. 4 bei Richard von Viktor; siehe auch unten. n. 210, sowie n. 339 und 340.

An die Anschauungen Gertruds sollen sich die Ausführungen 98
Theresias von Jesu anschließen.[1] Nach der großen Karmeliterin ist „das tätige Leben die natürliche Blüte und die eigentliche Frucht der göttlichen Beschauung in allen ihren Formen und zumal in ihrem erhabensten Grad".[2] Als Beweggrund zur Übung des beschaulichen Gebetes will sie nicht die Aussicht auf geistige Wonnen gelten lassen, sondern den Wunsch, *Kräfte zum Dienste Gottes zu sammeln*.[3] Wie mit erhobenem Finger zeigt die große Meisterin des inneren Lebens auf die hehre Gestalt Christi hin, mit welchem gleichförmig zu werden doch sicherlich die Gnade aller Gnaden sei, und auf das Bild des Apostels Paulus, der sich Tag und Nacht keine Ruhe gönnte,[4] und ruft ihren Schwestern eindringlich zu: „Laßt uns nicht den Turm der evangelischen Vollkommenheit ohne Fundament zu bauen versuchen."[5]

Theresia, auch als Heilige die Tochter ihres Landes und ihrer Zeit, mit einer Edelkrone christlicher Vollendung, die der ritterlichen Romantik nicht ganz entbehrt, lehrt ihre geistigen Töchter ausdrücklich, daß das mystische Streben nicht etwa als Kennzeichen die Unterdrückung der natürlichen, echt-menschlichen Empfindungen habe.[6] „Glaubet nicht," so schreibt sie, „daß die Gleichmäßigkeit mit dem Willen Gottes uns verpflichte, den Verlust z. B. eines Vaters oder eines Bruders nicht zu empfinden und über die uns zustoßenden Leiden und Krankheiten uns zu freuen. Gott verlangt bei solchen Gelegenheiten nur zwei Dinge von uns: nämlich ihn und unseren Nächsten zu lieben. Hieran müssen wir ar-

---

[1] Eine andere herrliche Parallele bietet die hl. Katharina von Siena, siehe A. Drane, St. Catherine of Siena, I, p. XV f (1 ed.).

[2] P. Hieronymus, a. a. O. 24.

[3] Seelenburg VII 4, Neue deutsche Ausg. 304.

[4] Ebenda 298 (vgl. unten n. 153).

[5] 307.

[6] Selbst Lehmann, Mystik 128 f., hält es für verkehrt, wenn Theresia in der Kunst als Schwärmerin dargestellt wird. Ohne der großen Heiligen gerecht zu werden, urteilt er doch: „Ihr historisches Porträt, das sich im Besitz der Karmeliterinnen in Valladolid befindet, zeigt uns ein energisches Weib," — ein „volles, ruhiges, großzügiges Antlitz". Ihr Charakter ist ebenso fest, als ihr Geist weitblickend. Von der Zelle aus schaut ihr helles Auge in das Leben und Streben ihrer Zeitgenossen, folgt es insbesondere den Geschicken ihrer Familie, nicht bloß mit teilnehmendem Gemüte, sondern mit lebenserfahrenem Rat. In ihrem eigenen Wirken aber waltet ein Wille, wie er machtvoller wohl selten in einer Frau gelebt hat.

beiten; erfüllen wir diese Pflicht getreu, so tun wir seinen Willen und sind mit ihm vereinigt."[1]

Das klingt sicher nicht wie eine antisoziale Tendenz. Im Gegenteil tritt selbst in dem Lebensideal dieser streng weltfernen Beschaulichkeit das soziale Moment sehr entschieden hervor. Im gleichen Kapitel des gleichen Buches mahnt die hl. Theresia: „Seid überzeugt, daß ihr gerade so viel in der Liebe Gottes wachsen werdet, als ihr fortschreitet in der Liebe zum Nächsten. Denn der gütige Gott liebt uns so sehr, daß er uns unsere Liebe zueinander dadurch lohnt, daß er unsere Liebe zu ihm auf vielerlei Weise vermehrt." „Es ist also sehr wichtig für uns, sowohl die Stimmung unserer Seele als auch unser äußeres Benehmen gegen den Nächsten wohl zu prüfen."

Gerade in der Erprobung dieser sozialen Tugend liegt ein großer Teil der läuternd-vorbereitenden Übung, welche den Mystikern als *Vorbahn der gotteinigenden Beschauung* gilt. Die erfahrene Frau geht daher ins einzelne: „Ist es nicht lächerlich, wenn man Leute sieht, welche sich während des Gebetes einreden, sie würden sich sehr freuen, gedemütigt zu werden und sogar öffentliche Beschuldigungen um Gottes willen zu erdulden, die aber sogleich nachher auch den kleinsten Fehler, den sie begangen, sorgfältigst verbergen und ganz außer sich geraten, wenn man sie ungerechterweise beschuldigt?" Und ferner: „Sehe ich Personen, welche mit so ängstlichem Eifer dem Gebete obliegen, daß sie, aus Furcht, etwas von der dabei gekosteten Freude und Andacht zu verlieren, es nicht wagen, sich zu bewegen, noch in etwa die Gedanken abzulenken, so wird es mir nicht schwer, zu urteilen, daß sie dies für die Hauptsache halten und nicht wissen, auf welchem Wege man zur Vereinigung gelangt. Nein, nein, meine Schwestern, das ist nicht der Weg dazu. Gott begnügt sich nicht mit Worten und Gedanken, er will Wirkungen und Handlungen. *Wenn ihr daher einer Kranken oder Leidenden irgendeine Erleichterung bringen könnt, so verlaßt euer Gebet, um ihr beizustehen*"[2] (— ist dies nicht der Geist, den der hl. Vinzenz von Paul seinen barmherzigen Schwestern einzuhauchen verstanden hat? —), „hegt Mitleid mit ihren Leiden, macht ihren Schmerz zu dem eurigen, und müßt ihr, um Speise zu verschaffen, selbst fasten, so tut auch dieses gern, und zwar dieses alles nicht bloß dieser Person, sondern auch Gott zuliebe, der es euch befiehlt. *Das heißt wahrhaft mit dem Willen Gottes*

[1] L. c. V 3 (D. Ausg. 125).

[2] Man glaubt hier (wie so oft bei den spanischen Mystikern) *das Echo der deutschen Mystiker* zu hören. Siehe Meister Eckhart, Reden der Unterscheidung, bei Pfeiffer II 553, 38 ff. (Diederichs [Kleine Texte 117] 17); Tauler, Predigt über den Text „Renovamini" Eph. 4, 23 f. auf den 19. Sonntag nach Dreifaltigkeit, bei Vetter 264, 9 ff.

vereinigt sein." Und „wenn jemand in eurer Gegenwart recht gelobt wird, so freut euch mehr darüber, als wenn ihr selbst Lob finden würdet. Wenn es aber verdienstlich ist, sich darüber zu freuen, daß die Tugenden eurer Schwestern bekannt werden, so ist es nicht minder verdienstlich, sich ebensosehr über ihre Fehler wie über die eigenen zu betrüben und alles zu tun, um sie zu bedecken" (Seelenburg V, 3). Wieviel könnten die Weltkinder an heiliger Klugheit gewinnen, wenn sie diese Weisheit der Zelle zu der ihrigen machten!

Im innigsten Bunde mit dieser Betonung der sozial-caritativen Pflichten, seien sie ordentlicher oder außerordentlicher Art, steht der Aufruf zu jenem stillen Apostolat, von dem wir eben gesprochen. „Wie gerne hätte ich tausend Leben hingegeben, um eine einzige der Seelen zu retten, die ich in jenem Lande (in Frankreich, infolge der Neuerungen) so zahlreich zugrunde gehen sah. Aber ach, ich, nicht nur ein Weib, sondern auch aller Tugenden bar, sah mich in der gänzlichen Unmöglichkeit, den Dienst meines göttlichen Meisters nur in etwa zu fördern. Da ich erkannte, wie der göttliche Herr so viele Feinde und so wenig Freunde hat, ergriff mich das Verlangen, welches mich noch jetzt erfüllt, daß wenigstens seine Freunde ihm mit voller Seele dienen möchten. Ich beschloß also, das wenige zu tun, was in meiner Macht stand, nämlich selbst die evangelischen Räte mit der mir möglichen Vollkommenheit zu befolgen und die wenigen zu St. Joseph vereinten Nonnen zu gleichem Streben zu bewegen." „Es schien mir: wenn wir uns einzig damit beschäftigten, für die Verteidiger der Kirche, für die Prediger und Gottesgelehrten, welche in ihrem Dienste streiten, zu beten, so kämen wir gleichsam unserem so ungerecht verfolgten göttlichen Meister nach Kräften zu Hilfe" (Weg der Vollkommenheit, I. Kapitel).

Dieses Bekenntnis ist ein wahrer Schlüssel zum Verständnis des Lebens und Wirkens Theresias. Und was dieser Fürstin der spanischen Mystik als sozialer Einschlag ihres Lebensideals vorschwebte, kam in ähnlicher Weise, obschon nicht im gleichen Grade, auch sonst zur Geltung, insoweit die Mystik als Gesamterscheinung in Betracht kommt. Ich erwähne nur noch die Klarheit, mit der Gerson (De monte contemplationis, cap. 26) das Verhältnis zwischen der Übung der Beschaulichkeit und der Erfüllung der Standespflichten bestimmt, den Nachdruck, mit welchem Arbiol (Deseng. mist., cap. 12) die christlich-veredelte Tugend der Höflichkeit und Gefälligkeit empfiehlt, sowie die Entschiedenheit, mit der Luis de León (In Eccles., cap. IV nach einem Manuskr., bei Gutierrez 168) die Freundschaft preist und jede Misanthropie verurteilt.

Nicht alle Aussagen der Mystiker, welche einen dem Gemein- 99
schaftsleben feindlichen Klang zu haben scheinen, sind wirklich von dieser Tendenz eingegeben. Noch weniger ist der Fluchtversuch vor den Aufgaben des tätigen Lebens stets als absolute Bevorzugung der Beschaulichkeit zu erachten. Zuweilen ging ein harter Zweikampf zwischen dem Zuge nach dem Innenleben und jenem

nach dem Außenwirken voraus, und es wogte die Entscheidung lange hin und her. Nicht selten war es die demütige Abwägung der eigenen Kräfte, die den Rat gab, dem für tüchtiger erachteten Berufsgenossen die Bahn freizugeben und selbst noch besser nach innen sich zu schulen, um nicht nutzlos nach außen sich zu versuchen. Und wo immer dies Prinzip der Kräfteansammlung von einem unüberlegten Hinausstürzen auf das Forum der großen Zeitaufgaben abmahnte, hat es sich als höchst segensreich gezeigt und so sein Recht selber dargetan.

Es ist aber nicht zu leugnen, daß wir mitunter eine wirklich einseitig-enthusiastische Bevorzugung der Beschaulichkeit zuungunsten des welttätigen Lebens finden, und eine ernste, nachdrückliche, warme Betonung des sozial-idealen Momentes vermissen, wie dies etwa an zahlreichen meditativen und homiletischen Ausführungen der Perikope des Lukas (10, 38—42) über Maria und Martha zutage trat oder auch in den Ausführungen, die auf das falsch übersetzte „Vacate" (Ps. 45, 11) sich stützten. So hat Tersteegen in seinen Liedern diesem letzten Klange immer wieder Ausdruck gegeben:

Müder Geist, nun kehr zur Ruh'
Und vergiß die Bilder alle,
Schließ die Augen sanfte zu,
Was nicht Gott ist, dir entfalle!
Schweig dem Herrn und halt ihm still,
Daß er wirke, was er will!

Jedoch glaube ich nicht, daß man dies allzu tragisch nehmen soll. Wer das Unglück der Menschen beklagen will, wird noch immer in der Weltversunkenheit und Gottentfremdung den nächstliegenden Stoff finden, nicht aber in der Weltflucht. Die Zeiten sind noch nicht gekommen, in welchen die wesentlichen Erdenaufgaben durch das christliche Einwärts- und Aufwärtstrachten ernstlich gefährdet werden. Hätte der göttliche Meister dies gefürchtet, so hätte er wohl ein zweites Mal die Parabel von den Pfunden und den Knechten uns erzählt und dabei die Anwendung ganz ausdrücklich auf die Zeitverpflichtung gemacht, oder er hätte, mit ganz speziellem Fingerzeig auf die Diesseitsarbeit, noch bestimmter vom Öl der Klugheit, vom Fruchtbringen der Zweige zu uns gesprochen. So aber glaubte er, daß seine Jünger hinlänglich erleuchtet sein würden, um den Reflex der übernatürlichen Ordnung in

den natürlichen Lebensverhältnissen zu erkennen und um zu verstehen, daß mit dem Höheren auch das Niedere, mit dem Ziele auch der Weg bestimmt sei, daß also mit der Treue gegen die Ewigkeitsaufgaben auch die Treue gegen die Diesseitsverpflichtungen mitgefordert werde.[1] Was allzeit uns Menschenkindern am meisten not tut, gleichviel ob wir in den Werkstätten der Wissenschaft oder in denen der Handarbeit uns mühen, ob wir der Herstellung, der Vermittlung, dem Schutze der geistigen Werte oder der materiellen Güter unsere Kräfte widmen, was uns allen zuerst und am meisten nottut, ist die Warnung, daß wir nicht versinken in den Stundendienst der Zeit, nicht vergessen auf die Sonntagsruhe und Festtagsweihe der Seele. Deshalb die messianische Predigt vom einen Notwendigen, sowohl vor den Tausenden auf dem Berge als vor der kleinen Bethania-Gemeinde! Und die Kirche hat erhobenen Hauptes dieses Evangelium des „Unum necessarium" in die Jahrtausende hineingesungen und wird es auch in den kommenden Zeitläufen nicht verstummen lassen.

Wo aber bisweilen die Reaktion gegen den einseitigen Welt- 100
und Zeitdienst selbst einseitig geworden, da war im voraus für die Korrektur gesorgt durch die ausgleichende Kraft der Zeugnisse, an welche wir bereits erinnert haben und welche ihre wirksamste Bestätigung gerade von denen erhalten, die selbst das Problem der Harmonie von Weltverleugnung und Weltheiligung, von Weltflucht und Weltarbeit mit dem ganzen Ernst eines die Brüder liebenden, die Seele pflegenden, nach Gott hungernden Strebens versuchten.

Ich weiß nicht, ob jemand jemals die Sehnsucht nach der Pflege der eigenen Seele, nach vollkommener Weltferne, nach ausschließlicher Übung der Beschaulichkeit in glühenderen Worten ausgesprochen hat als Gregor von Nazianz, wenn sich auch immerhin Basilius der Große, Gregor der Große oder auch Bernhard von Clairvaux mit ihm hierin vergleichen mögen. Die Sinne schließen, die Welt verlassen, die irdischen Bedürfnisse aufs äußerste einschränken, in allem Gott suchen und immer näher, heller, reichlicher, freudiger, dauernder Gott und das Göttliche beschaulich betrachten und eben deshalb allererst und immerfort auf die Läu-

[1] Vgl. meine Schrift „Das Jenseits", 1921, 2—6 u. 355—359 sowie meine Arbeit „Das christliche Vollkommenheitsideal und seine Pflege in der katholischen Kirche" (Moralprobleme, Vorträge), 1912, 150 ff.

terung des Herzens bedacht sein, diese Aufgabe steht ihm als Lebensarbeit vor Augen.[1] Um ihr besser zu genügen, deshalb eben zieht ihn ein so mächtiges Sehnen nach der Einsamkeit, welchem Sehnen er gelegentlich auch vor dem Volke in seiner Predigt Ausdruck gab. Am hellsten tönen diese Klänge beim Anlasse seiner bischöflichen Konsekration.

„Der Zug des eigenen Begehrens will die Flucht mir anraten, Berge mir empfehlen und Einöden, Ruhe an Körper und Geist, innerliche Selbsteinkehr und Einsammlung aus dem Reich der Sinne, damit ich, frei von jeder Makel, mit Gott verkehre und aus dem Glanze des Geistes reines Licht schöpfe, und daß nimmer Erdhaftes und Trübes sich beimische und das göttliche Licht beeinträchtige — bis wir denn dereinst zur Quelle aller Licht- und Lebensstrahlen gelangen und, spiegellos die Wahrheit schauend, das Ziel allen Sehnens und Strebens erreichen."

Schon diese Stelle bezeugt zur Genüge, daß der Drang dieses heiligen Mannes nach Einsamkeit ganz und gar in der Gottesliebe seine Wurzeln geborgen hat. Das Folgende wird zeigen, daß diese Gottesliebe siegreich sich bewährt in der Nächstenliebe, indem der Gottesfreund seine Neigung zum Sichselbstangehören überwindet aus den Motiven des Seeleneifers und des Gehorsams gegen den Willen Gottes.

„Aber der Hl. Geist", so fährt der Nazianzener fort, „mahnt mich, daß ich hervortrete und auf den Nutzen der Gemeinschaft Bedacht nehme, daß ich mir selbst aufhelfe, indem ich anderen Hilfe leiste, daß ich die Fackel des göttlichen Lichtes öffentlich leuchten lasse, daß ich zu Gott hinführe ein auserwähltes Volk, eine heilige Gemeinde, ein königliches Priestertum und ein Ebenbild, ein geläutertes Abbild, in vielen."

„Ein Garten ist ja doch mehr als ein Baum, der ganze Himmel mit allem Schmuck mehr als ein Stern, der Leib mehr als ein Glied: so ist eine wohlgeordnete Gemeinde mehr als ein einzelner, der treu seine Pflicht erfüllt. Und zudem darf weniger der eigene Vorteil Geltung haben als die Rücksicht auf den Nächsten."

Das ist, so schließt der edle Bischof die dramatische Entwick-

[1] Oratio 2 n. 7 (Migne, P. g. 35, 413) und 20, n. 1 (Migne 35, 1065).

lung, das Gesetz des Lebens Christi und die Entscheidung des göttlichen Geistes.[1]

Dies haben auf gleiche Weise Gregor der Große, der große Bernhard und ungezählte andere anerkannt, und sie haben deshalb aus Seeleneifer dem Zug der Einsamkeit entsagt. Es ist bekannt, daß auch der selige Pfarrer Vianney von Ars in die Zahl dieser Männer gehört.[2]

Neben diesen lebendigen Beispielen stehen laute Aussprachen 101
der aszetisch-mystischen Literatur, aus denen einzelne auszuwählen nur wegen der großen Zahl der des Erwähnens würdigen Stimmen einige Schwierigkeit bereitet.

„Ein Mensch, der im vollkommensten Stande der heiligen Kirche leben will, der muß ein ernsthafter, *guter* Mensch sein, ein innerlicher, *geistlicher* Mensch, ein erhabener, *gottschauender* Mensch und ein mitteilender, *allgemeiner* Mensch." So skizziert Ruysbroek selbst den Inhalt seiner Schrift „Der glänzende Stein". Vom vierten der aufgezählten Stücke handelt er im Schlußkapitel mit unvergleichlicher Kürze und Eindringlichkeit. Wer von der mystischen Höhe her kommt, der schreitet über die Erde hin als ein Mann voll Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe in allen Dingen. Und „er hat einen reichen und mildtätigen Grund, der in Gottes Reichtum fußet; und deshalb muß er immer allen denen spenden, die seiner bedürfen. Denn der lebendige Quell des Hl. Geistes, der sein Reichtum ist, ist unerschöpflich. Und er ist ein lebendiges, williges Werkzeug Gottes, womit Gott wirkt, was er will und wie er will." „Und darum ist sein Leben ein allgemeines, weil Schauen und Wirken in ihm gleich bereit stehen.

„Alle *heimlichen Freunde* Gottes", heißt es schon zuvor, „sind zugleich auch *treue Knechte*, wo es not tut."[3]

---

[1] Oratio 12, n. 4 (Migne 35, 848). Vgl. Thomas v. A., S. Th. II II 188, 6: sicut maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari. Vgl. noch I 20, 4 ad 3 (dritte Meinung).

[2] Siehe J. Vianney, Le bienheureux Curé d'Ars (in der Sammlung „Les Saints", Paris, Lecoffre), 14. édit., 1906, p. 83 und 89 ff.

[3] Siehe die Übertragung der (drei) Schriften Ruysbroeks von F. A. Lambert 163, 200, 178. In bezug auf Tauler vgl. oben n. 78. Zu Suso vgl. Bihlmeyer 111* ff. (über sein seelsorgerliches Wirken); in seinem Leben, Kap. 52, Denifle 246, sagt Suso geradezu: „Wem Innerkeit wird in Außerkeit" (d. h. wer unter äußerer Tätigkeit die heilige Sammlung pflegt), dem wird Innerkeit innerlicher, als dem Innerkeit wird in Innerkeit."

Die „deutsche Theologie" erhebt die Frage: „Wie man das verstehen soll, daß Christus spricht, man solle alle Dinge verlieren?" Die Antwort lautet: „Das soll man nicht also verstehen, daß der Mensch nichts zu tun oder zu handeln solle haben; denn der Mensch muß je etwas zu tun und zu schaffen haben, dieweil er lebt. Aber man soll es also verstehen, daß alles des Menschen Vermögen, Tun und Lassen, Bekenntnis und Wissen und auch aller Kreaturen das nicht ist, woran die Vereinigung liegt." Nur die lautere, gänzliche Weihe des Willens führt zur Einigung mit Gott, „nicht aber irgendein Wort oder Werk oder irgendeine Weise". „Doch müssen die Dinge sein," heißt es nochmals, „man muß tun und lassen, und der Mensch muß schlafen und wachen, gehen und stehen, reden und schweigen, essen und trinken und viel mehr dergleichen, das doch sein muß, dieweil der Mensch lebt."[1]

Thomas von Kempen soll hier nicht übergangen werden, weil sein Lebensideal von vielen als schlechthin autozentrisch betrachtet wird. In der Tat dringt er unermüdet darauf, daß der Mensch seiner selbst nicht vergesse und der vergänglichen Eitelkeit sich entledige. Und um so mehr dringt er darauf, als er gerade diejenigen im Auge hat, welche durch die Wahl des Ordensstandes die Weltentsagung und den besonderen Dienst Gottes freiwillig, aber in verpflichtender Weise übernommen haben. Übrigens dürfen auch die Weltleute dankbar sein, wenn sie gemahnt werden, daß Tätigkeit und Emsigkeit im rechten Pflichtkreise am besten gedeiht, wenn die Vielgeschäftigkeit, die sich um alles Fremde kümmert, in alles Fremde sich einmischt, gründlich überwunden wird. Solche Mahnung dient dem Herzensfrieden und fördert den Arbeitssegen, wie der Geistesmann ausführt.[2] Daß er dabei nicht über alle anderen Pflichten hinweggesehen, sondern auch dem sozialen Momente ein Wort gewidmet hat, — dies allein ist es, was hier erwähnt werden soll. Man möge das neunzehnte Kapitel des ersten Buches der Nachfolge Christi nachlesen. Dort finden wir unter anderen Weisheitslehren treffliche Winke für eine Verbindung des tätigen und des beschaulichen Lebens. „Wenn du nicht fortwährend in dir gesammelt sein kannst, so sammle dich doch hie und da, wenigstens einmal am Tage, am frühen Morgen

[1] Kap. 27, Pfeiffer 102 f.
[2] Siehe z. B. Imit. Chr. III 23—25 und III 3.

oder am Abend. Am Morgen erwecke dich zu einem guten Vorsatze; am Abend durchforsche deinen Wandel, wie deine Gedanken, deine Worte, deine Handlungen den Tag hindurch beschaffen gewesen seien; denn vielleicht hast du darin öfter wider Gott und wider deinen Nächsten gesündigt." Auch meint der weise Mann, daß ein Ablassen von den gottseligen Übungen sehr verschiedene Wirkung habe, je nachdem die Ursache verschieden gewesen: „Wenn du aus Überdruß oder aus Nachlässigkeit von deinen frommen Gepflogenheiten abgehst, wirst du bald merken, daß du gefehlt und dir geschadet hast. Anders, wenn du jetzt und dann eine Andachtsübung aus gottseligen Absichten oder, um deinen Brüdern nützlich zu sein, unterlässest; in diesem Falle kannst du den Faden leicht wieder dort anknüpfen, wo du abgelassen hast!"[1] „Ex professo" spricht der gleiche Autor über die Harmonie zwischen innerer Beschaulichkeit und äußerer Tätigkeit in der Rede über den Aufstieg des Moses zum Sinai. „Auch Moses erhielt, nach längerem Weilen beim Herrn, den Befehl, wieder herabzusteigen, um das Volk zu unterweisen, welches seiner Leitung anvertraut war. Dadurch sollte gezeigt werden, daß ein jeder, der die Wonne und die Erhebung des Verkehrs mit Gott erfahren hat, alsdann wieder in nutzbringender Weise und in Demut zum gottgefälligen Wirken zurückkehren soll. So soll er, bald hinaufsteigend, bald wieder herabsteigend, immerdar seinen Fortschritt finden und niemals stille stehen: entweder nach innen mit Gott vereint oder nach außen dem Wohle des Nächsten dienend!"[2]

Ein reicher Chor von Stimmen — nicht erst von heute, son- 102
dern schon von der Väterzeit — läßt sich im gleichen Sinne vernehmen. Was späterhin der Fürst der Schule, Thomas von Aquin,[3] und sein großer Kommentator Suarez[4] in einer mehr

---

[1] Imit. Chr. I 19, n. 4 und n. 3.

[2] Sermones de vita et passione Domini, XIV, Thomae a Kempis Opera omnia, ed. Pohl, III, 1904, 151. Vgl. unten n. 120 u. 179.

[3] S. Th. II II 179 ff. und 182 ff.: an und für sich ist natürlich die Kontemplation höher an Würde als das Außenarbeiten, anders aber kann das Verhältnis werden je nach den konkreten Umständen (man denke an das Leben Jesu auf Erden!), 182, 1 und 2. Dazu vgl. Thomas von Vallgornera, Myst. Theol. divi Thomae (1662), IV 2, 13 ff. edit. Berthier (1890, 1891), n. 1158 s., sowie H. Schauerte, Mystik (eine Übersetzung, bzw. Zusammenfassung der Ausführung des Aquinaten), 41 ff. und 54 ff.

[4] Siehe z. B. die ersten Kapitel der Abhandlung De statu perfectionis (De Religione, Tractatus VII).

schulmäßigen Fassung lehrten über das Verhältnis der Vita activa und der Vita contemplativa hat bei den Vätern in der morgen- und abendländischen Kirche oft genug einen unmittelbaren Ausdruck gefunden. „Die Würde des Gnostikers wächst," meint Klemens von Alexandrien, „wenn er mit der Seelenleitung betraut ist; durch die Unterweisung gibt er ja das größte aller Güter, Gott selbst." [1] Makarius aber macht die schöne Bemerkung: „Würde eine Seele immerdar in der wundervollen Beschauung, die sie kostet, versunken bleiben, dann wäre sie nicht imstande, dem Heile des Nächsten sich zu widmen. Dies ist der Grund, weshalb Gott nicht zuläßt, daß der Mensch einen Stand so vollständiger Kontemplation erreiche, — damit er eben der Sorge für die Brüder sich hingebe." [2] Die Gnade der Beschauung aber, wie sie Gott von Zeit zu Zeit den Männern mit tätigen Berufen gibt, tritt geradezu in den Dienst dieses Tätigseins für andere. Denn in diesen Weihestunden des inneren Lebens wird der Mensch von einer solchen freudigen Fülle der Liebe durchströmt, daß ihm alle Menschen nahe stehen wie Herzensfreunde. [3] Dies ist so richtig, daß — um auf die Mystik des gewöhnlichen christlichen Lebens hinzuweisen — an den heiligen Hochfesten der christlichen Religion nicht bloß die Bande sich erneuern, die an die höhere Welt uns knüpfen, sondern daß an diesen Gnadentagen auch die Bande, welche an die Umwelt in Familie und Gesellschaft uns anschließen, im Feuer gemeinsamer Seelenstimmung sich neu stählen und zugleich vergolden.

Selbst Chantepie de la Saussaye hat darum, unter spezieller Beziehung auf das christliche Mönchtum, hervorgehoben, daß eine gerechte Beurteilung anerkennen müsse, wie die von der Beschaulichkeit geübte „Isolierung von der Welt zugleich eine Konzentration der geistigen Kraft bezwecke, um desto fruchtbarer und kräftiger für die Welt und sogar in der Welt arbeiten zu können". [4] Und, wie von uns schon angedeutet wurde, sind „selbst die rein kontemplativen Orden bei ihren Gebeten und Bußübungen wie von der Liebe Gottes, so von dem Verlangen geleitet, die Gnadenschätze, welche sie in Gott finden, auf die ganze Mensch-

[1] Strom. VII 1.
[2] 8. Homilie, 4.
[3] 18. Homilie, 8; weitere herrliche Stellen bei Stoffels, 141 f.
[4] I 131.

heit herabzuziehen, die Erde damit zu befruchten und göttliches Leben in der Menschheit zu wecken und zu pflegen". Um so mehr ist dies der Fall bei den Geistesmännern, die in tätigen Berufen stehen, vorab bei denen aus ihnen, welche die Stufe der Heiligkeit erstiegen haben. „Das reichste Geistes- und Liebesleben, das sie aus dem Geiste Gottes aufnahmen, strömte unablässig wieder von ihnen aus auf die anderen Seelen." „Die seligste Ruhe in Gott verband sich mit der opferfreudigsten Tätigkeit für den Nächsten." „Sie trennten niemals ihre eigene Vervollkommnung und ihr eigenes Glück von der Vollkommenheit und dem Glück der anderen Seelen." Warum? „Indem sie ihr Glaube in den Nebenmenschen Kinder Gottes und Brüder sehen ließ, trieb die Liebe sie unablässig, Gott nachahmend, alle Schätze des geistigen Lebens, die sie selbst beglückten, anderen mitzuteilen."[1]

Es sind aber, wenn wir das Gesagte zusammenfassen und 103
abschließen wollen, der Gründe viele, die den sozialen Zug[2] als unmißbares Moment des mystischen Lebensideals erscheinen lassen.

Weil die Mystik nach den Gesetzen des Reiches Gottes sich regelt, muß sie auch mit vollem, tätigem Ernste sich beteiligen, wenn im großen Chore der Menschheit das „Adveniat regnum tuum" gebetet wird. Der Mystiker wird bereit sein, mit hinauszufahren auf das Meer dieser Welt, wenn es gilt, die Netze in ihre Fluten einzusenken, um Seelen zu gewinnen. Er wird willens sein, zu säen und zu pflanzen auf allerlei Boden, weil alles Ackerland Gottes ist, auf welchem in immer sich erneuernder Saat und in immer sich erneuernder Ernte der Segen fortgeleitet wird bis zum Ende der Welt und bis zur Vollreife der großen Ernte für Gottes Scheunen.

Solcher Apostelgeist ist untrennbar vom Geiste Christi. Christus kam, um Feuer auf die Erde zu bringen, und was anderes wollte er, als daß es hell auflodere![3] Ganz mit dem Vater vereint, war das Leben des Herrn nicht minder ganz und gar den Menschen geweiht, und die gleiche Geistessalbung, welche

[1] G. Geiger, Theol.-prakt. Monatsschrift 13, 541 f. Dazu vgl. unten n. 153.

[2] Wie die bisherige Darstellung zeigt, sprechen wir keineswegs ausschließlich vom Wirken für das Seelenheil; wir dürfen dieses gleichwohl hier besonders hervortreten lassen.

[3] Luk. 12, 49.

die heiligste Menschheit Christi mit der Fülle des göttlichen Lebens, der göttlichen Güter ausstattete, durchglühte sie auch mit dem Vollmaß der Liebe und der Kraft zum Wirken für die Menschen.[1]

Diese Geistessalbung aber strömt aus vom Haupte auf die Glieder. Des Hl. Geistes Hauch weckt freilich in den Gottesfreunden allererst eine verborgene Frühlingswelt von Innengaben, herrlicher, als sie je einmal die Sonne der sichtbaren Natur entlockt. Aber diese Innenwelt ist nicht das ganze Reich des Hl. Geistes, nicht die ganze Spende seiner Liebe. Ein reicher Teil der Morgengabe, welche er der Seele spendet, zielt unmittelbar oder mittelbar nach außen, zum tätigen Leben, zur Dienstleistung für die Brüder, wie der Apostel, mit dem Propheten übereinstimmend, uns verkündet, wenn er von den Früchten des Hl. Geistes spricht, von der Geduld, von der Sanftmut, vom Frieden und vom großen, alles beherrschenden Gesetze der Liebe.[2] Welche andere Quelle auch könnte so reich, so frisch, so weit den Segen spenden als jene, die zugleich aus der Höhe herab, aus der Tiefe heraufströmt!

Das mystische Leben würde aufhören, Leben der Gottvereinigung zu sein, wenn es in Gegensatz treten würde zur tätigen Liebe. Gott selbst ist ja höchste Ruhe und höchstes Wirken zumal. Daher muß das Ziel, zu welchem er uns berufen, die Teilnahme nämlich an seinem Leben, zumal Wirken und Ruhen bedeuten. Es muß aber auch das gottinnige Leben auf Erden nach dieser Einheit streben. Diesem gottinnigen Leben kann demnach unmöglich der Verzicht auf jede äußere Lebensaufgabe wesentlich sein, wohl aber die Einheit des inneren und äußeren Lebens — soweit dies auf Erden sich ermöglichen läßt — durch die höhere Würdigung alles Wirkens als eines gottesdienstlichen Tuns. Wo dagegen die Liebe fehlt, die dazu drängt, den Brüdern zu dienen, da kann von einem wahren mystischen Leben nicht die Rede sein. Denn mit Gott sich vereinigen heißt eben auch, sich Gott verähnlichen: Gott aber ist die Liebe.[3]

---

[1] Is. 61, 1; Luk. 4, 18; vgl. Is. 11, 2.
[2] Gal. 5, 22; vgl. 1. Kor. 12—14. Vgl. auch n. 178 u. 210 f.
[3] 1. Joh. 4, 8.

Zweites Buch.

Stufengang und Vollendungsstand des mystischen Lebens.

Erstes Kapitel.

Das gewöhnliche christliche Gebetsleben in seinem Verhältnis zur mystischen Gottvereinigung.

§ 17. Religion und Gebet.

Religion und Gebet fallen nicht zusammen, aber sie sind 104
miteinander verbunden, wie Leben und Atem, wie Geist und Sprache. So wenig es eine echte Religion gibt ohne die Gottesidee und ohne den Ewigkeitsgedanken, so wenig gibt es ein echtes religiöses Leben ohne Gebetsleben. Das Gebet ist eben das Offenbarwerden des Gottesbesitzes, der im Jenseits sich vollendet, im Diesseits aber sich anbahnt in Glauben, Hoffen, Lieben. Gottesglaube, Gottvertrauen, Gottesliebe in heiliger Gemeinsamkeit verbunden und lebendig geworden in Geist und Gemüt, ausgesprochen laut vor der Gemeinde oder still vor Gott allein, mit oder ohne Wortsprache — das ist das Gebet, wie es als heilige Übung von den Gottesfreunden aller Zeitenfolge in ununterbrochener Kette ist gepflegt worden. Und wenn es gilt, den Weg anzugeben, auf welchem die Religion ihren Segen an die Menschheit vermittelt, so kann auch die höchste theologische Spekulation und die glänzendste Form der religiösen Beredsamkeit sich nicht vergleichen mit dem echten, schlichten, herzenswarmen Gebete. Im Gebete kommt die Erkenntnis der religiösen Wahrheit zu unmittelbarer Fruchtbarkeit, fließt der Strom der Tröstung über die Erde, quillt die sittliche Kraft, die dem religiösen Gedanken innewohnt, in die Seelen, besiegelt sich das Band, welches die Menschen mit

ihrem Gott vereint, aber zugleich auch miteinander zu einer großen Familie zusammenschließt. Wer darum in keiner Weise betet, von dem ist zu sagen, daß er aus dem Vaterlande der Menschheit, aus dem Quellenbereiche der religiösen und sittlichen Hoheit fortgegangen ist in die Fremde. Wem aber der Begriff des Gebetes ungeläutert oder halbverstanden ist, der ist notwendigerweise mit seinen religiösen Begriffen noch nicht ins reine gekommen. Und wenn sich wirklich, wie oben gesagt wurde, Religion und Gebet verhalten wie Leben und Atem, Geist und Sprache, und wenn zweifelsohne gesundes Leben und gesundes Atmen, hohes Geistesleben und edle, reiche Sprache sich zusammenfinden, dann darf wohl die rechte Auffassung und Übung des Gebetes als ein Gradmesser des religiösen Lebens gelten, und es kann von der wahren Höhenstufe des Gebetslebens ein Schluß gezogen werden auf die Vollendung des ganzen religiösen Standes. Hier wird deshalb auch die Mystik eine ihrer entscheidenden Proben zu bestehen haben.

105 Es entspricht nun ganz dem Geiste der Mystiker, wenn bei ihnen viel weniger die Rede ist von der Pflicht des Gebetes als vielmehr von dem Glück des Betenden, weil beten heißt: dem innersten Zuge des Herzens folgen und der Quelle aller Güter sich nahen. „Unsere Seele gleicht dem zarten Flaumfederchen, das, wenn es nicht durch Feuchtigkeit beschwert ist, vermöge der Beweglichkeit seines Wesens beim leichtesten Hauche in die Höhe, zu dem Himmel sich erhebt; freilich, wenn es feucht geworden ist, dann wird es, statt lustig emporzufliegen, zur Erdentiefe herabsinken. So wird unser Geist, wenn er unbeschwert ist durch die freiwillig angenommene Last weltlicher Sorge und schädlicher Begierden, gleichsam durch seine natürliche Beweglichkeit beim leisesten Hauche der frommen Betrachtung zur Höhe gezogen, über das Niedere und Irdische hinauf zum Unsichtbaren und Himmlischen emporgetragen."[1] „Wenn es dem Dichter erlaubt war, zu sagen: ‚Jedweden zieht seine eigene Lust' (Vergil, Ecl. 2), nicht die Notwendigkeit, sondern die Wonne, nicht der Zwang, sondern die Freude, — um wieviel stärker wird wohl der Zug sein, welcher uns Menschen zu Christus zieht, wenn wir Freude haben an der Wahrheit, Freude an der Seligkeit, Freude an der Gerechtigkeit,

[1] Kassian, Coll. IV 4.

Freude am ewigen Leben! Denn Christus ist dies alles. Oder haben etwa nur die Sinne des Leibes ihre Ergötzungen und die Seele sollte der ihrigen entbehren? Wenn das Herz ohne Freuden ist, warum heißt es dann: ‚Die Menschenkinder werden voll der Zuversicht sein unter der Obhut deiner Flügel; sie werden berauscht werden vom Überflusse deines Hauses, und mit dem Strome deiner Wonne wirst du sie tränken! Denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte werden wir das Licht schauen' (Ps. 35, 8—10)! Gib mir jemand, der die heilige Liebe im Herzen trägt, und er wird verstehen, was ich sage! Gib mir jemand, in dem Sehnsucht wohnt, in dem ein Hungern ist, jemand, der in dieser Wüste wandert und dürstet und lechzt nach der Quelle des ewigen Vaterlandes, — einen solchen gib mir, und er wird wissen, was ich sage."[1]

Indessen wird sich zeigen, daß auch die Notwendigkeit und Pflichtmäßigkeit der Gebetsübung zur gelegentlichen Aussprache kommt, und zwar mit Vorliebe von einem Standpunkte aus, der schon für die frühpatristische Tugendlehre maßgebend war und der alle anderen Argumente weit übertraf. Christi Beispiel und Gebot ist auch hier das Gesetz aller Gesetze. Was die Propheten gelehrt und gezeigt, ist groß; aber größer, was der Sohn Gottes uns eröffnet hat. Er hat uns unter den übrigen heilsamen Mahnungen und göttlichen Vorschriften auch in bezug auf das Gebet nicht ununterrichtet gelassen.[2] Wie konnte der Herr nachdrucksvoller die Pflicht des Gebetes uns anempfehlen als durch eine Unterweisung über die Art und Weise, über Gegenstand und Geist unseres Gebetes! „Bereits hatte er vorhergesagt, daß die Stunde komme, wo die wahren Anbeter den Vater anbeten würden im Geiste und in der Wahrheit.[3] Was er verheißen hat, hat er erfüllt." „Denn welches Gebet kann mehr ‚im Geiste' sein als das, welches von Christus uns gegeben ward, von welchem uns auch der Hl. Geist gesendet wurde? Welches Bitten kann vor dem Vater mehr gelten als dasjenige, welches von dem Sohne gesprochen wurde, der die ‚Wahrheit' ist?" „Beten wir also, geliebteste Brüder, so wie es der göttliche Lehrmeister uns gelehrt hat. Es erkenne der Vater

[1] Augustin, tract. 26 in Ioannem n. 4 (über Joh. 6, 44). Vgl. unten § 31.
[2] Cyprian, Über das Gebet c. 1—3.
[3] Joh. 4, 23.

die Worte seines Sohnes, wenn wir unser Gebet verrichten! Der innen im Herzen wohnt, sei auch in der Stimme, und da wir ihn beim Vater zum Fürsprecher haben, so laßt uns, wenn wir als Sünder für unsere Vergehen Nachsicht erflehen, die Worte unseres Fürsprechers vorbringen! Denn, da er sagt[1]: ‚Um was immer ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er geben', um wieviel wirksamer erlangen wir da, um was wir in Christi Namen bitten, wenn wir darum mit seinem eigenen Gebete bitten."

Mit Absicht haben wir diese ganze Ausführung des hl. Cyprian hier mitgeteilt, obschon sie mit einem speziellen Punkte des Gebetslebens, mit dem Bittgebete, sich befaßt. Eben hiervon müssen auch wir zunächst sprechen, und diese Stimme aus der Väterzeit weist auf die rechte Bahn.

§ 18. Die Berechtigung des Bittgebetes im mystischen Leben.

106 Unter den von Papst Innozenz XI. verworfenen Sätzen des Michael von Molinos findet sich folgende Propositiön: Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriae voluntatis et electionis, et est velle, quod divina voluntas nostrae conformetur et non quod nostra divinae, et illud Evangelii: Petite et accipietis, non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem: imo huiusmodi animae eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere (prop. 14, Denzinger n. 1234).

Die quietistische Thesis, welche gegen die Heilsnützlichkeit und innere Würdigkeit des Bittgebetes sich richtet, hat ihre Beurteilung schnell gefunden, wenn man über das Wesen des Bittgebetes sich klar wird und an den Gegenstand desselben sich erinnert, oder wenn man am messianischen beziehungsweise am biblischen Gebetsleben sich orientiert.

Übrigens hat schon die Gebetstheorie der neuplatonischen Mystik mit einem gewissen Erfolge das Bittgebet zu würdigen versucht. Gebet und Bitte sind eigentlich, wie Proklus ausführt, gar nicht trennbar. Wie nämlich alles Seiende von den Göttern herkommt, so steht alles Seiende mit den Göttern in

[1] Joh. 14, 13.

bleibendem Zusammenhang, und zwar sowohl die Welt des Körperlichen, als das Reich der Seelen, letzteres aber in viel höherer Weise. Das Gebet ist nur das Echo, wachgerufen durch die dauernde Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Antwort auf die beständige göttliche Einwirkung. Und anderseits kommt dem Menschen wiederum als Frucht der Gebetsübung zu, daß er nicht etwa bloß reichliche Wohltaten von der Gottheit empfängt, sondern sich selbst inniger eingründet in die Gemeinschaft mit der Gottheit. „Wer das Gebet nicht pflegt, gleicht einem Menschen, der keine Mutter hat." „Und wie Kinder, die man weggerissen von der Seite ihrer Väter, so müssen die Menschen beten, um zu den Göttern, ihren wahren Vätern, zu gelangen." Deshalb haben die Weisesten aus allen Völkern im Gebete ihre Geistesverwandtschaft mit der Gottheit bewährt und betätigt: die Fürsten der religiösen Bildung unter den Griechen, aber auch die ihnen geistig verwandten Weisen unter den Indern und Persern, die Brahmanen und Magier, kurz alle Freunde der wahren Weisheit sind auch Freunde des Gebetes gewesen.[1]

Nicht unnütze Breite scheint es mir zu sein, sondern wohl- 107
begründete Hervorhebung der gottes würdigen, echt mystischen Anschauung über das Bittgebet, wenn der „Areopagite" in seiner an die Neuplatoniker mehrfach anklingenden Gebetsunterweisung in folgender Weise sich ausspricht: „Wir schwingen uns durch das Gebet empor zum höheren Anblick des göttlichen, gütigen Lichtes. Es ist, als ob wir eine an der Höhe des Himmels befestigte und bis zu uns herabreichende Lichtkette erfassen würden und nun, mit den Händen abwechselnd vorwärts greifend, sie scheinbar zu uns herabzögen, was doch tatsächlich nicht der Fall ist." Oder mit einem anderen Bilde: unser Verhältnis beim Gebet ist ähnlich dem der Schiffer, welche das Tau ergreifen, das von einem Felsen aus ihnen zugeworfen wird: sie ziehen keineswegs den Felsen an sich heran, sondern bringen sich und das Schiff näher zum Felsen hin. „Alles und namentlich die Theologie muß man mit Gebet anfangen — nicht etwa, als ob es gelte, die göttliche Kraft, die nirgends und doch allüberall wohnt, zu sich herab-

[1] Proklus, In Tim. 64 und 65 (unter Berufung auf Jamblichus und Porphyrius), H. Koch 178 f.

zuziehen, sondern um durch die göttlichen Erinnerungen und Anrufungen sich selbst ihr hinzugeben und mit ihr zu einigen."[1]

Das Bittgebet ist ein ebenso menschenwürdiges als insbesondere dem reinen Gottesgedanken entsprechendes Bekenntnis der göttlichen Allgutheit und Allgütigkeit, eine nie verstummende Anerkennung der menschlichen Bedürftigkeit und ein Empfänglichmachen[2] der Seele für die Gaben, die ihr Gott, und zwar unter ewiger Voraussicht ihres Flehens wie ihres Bedürfens, in ewiger Weisheit, mit ewig freier Liebe zugedacht. Nichts ist vernünftiger, als daß die Erkenntnis und der Wille, die beschränkt und gebrechlich sind, von dorther Leuchte und Stütze zu gewinnen suchen, wo der Quell der Hilfe niemals versagt hat. Und weit entfernt, daß der Mystiker weniger als andere zu erflehen hätte, ist gerade für ihn das Gebet als Bitte mit dem Gebete als Lob und Dank unzertrennlich verbunden. Denn da ihm allezeit die Vereinigung mit Gott als Ziel vor Augen steht, wird er immer wieder sehnend nach allem ausschauen, was zum Ziele hilft, und nicht minder stetig trachten nach dem Freiwerden von allem, was beim Gange zum Ziel im Wege steht. Und da er weiß, daß Gott, der ihm das Ziel gewiesen, nicht halbe Werke tut, sondern, überreich an Huld, ihm zum Beginnen auch das Fortsetzen und Vollenden geben will, erkennt er in demütigem Frohlocken den Ratschluß der göttlichen Gnadenordnung an, und, glühend vor Verlangen, daß des Herrn Wille an ihm geschehe, hat er eben diesen Willen des Herrn als Gegenstand seiner Gebete.

Das „Dein Wille geschehe!" bleibt zuletzt der Inbegriff aller Anliegen, die wir im Gebete vor dem ewigen Gott auszusprechen wagen, wie mannigfaltig sie auch sein mögen. Denn der gleiche Herr, auf dessen Wort wir die Zuversicht unseres Bittens stützen, hat uns diese Regel des Bittens gegeben[3]: er hat uns die Erhörung dann zugesprochen, wenn wir „in seinem Namen", im Glauben an ihn und im Vertrauen auf ihn und in seinem Geiste zum Vater rufen. Es kann ja kein Widerspruch bestehen zwischen

---

[1] De div. nom. III 1.

[2] Vgl. Bonaventura, Breviloquium V, 10 im Anfange.

[3] Vgl. etwa Augustin, tract. 73 in Ioannem; dazu Grimm, Leben Jesu VI[3], 191 f., 222 f., 272 f. — Gregor d. Gr. sagt kurz: Ille ergo in nomine salvatoris petit, qui illud petit, quod ad veram salutem pertinet (hom. 27 in Evang., anschließend an Augustin., l. c. n. 3).

den Worten der ewigen Wahrheit. Der gesagt hat: „Alles, um was ihr den Vater in meinem Namen bitten werdet, das wird er euch geben", hat auch geboten: „Ihr sollt also beten: ‚Dein Wille geschehe!'" Deshalb wird niemals in der Kirche von dem Segen des Bittgebetes gesprochen, ohne daß die Ergebung unseres Willens in den göttlichen Willen gefordert werde. Um so mehr kommt diese Hingabe an den göttlichen Willen im Gebetsleben dort zum Ausdruck, wo in möglichst intensiver und in möglichst unmittelbarer Weise die Vereinigung mit Gott, also vor allem die Konformierung mit dem Willen Gottes als beherrschendes Gesetz erfaßt wird. Das zeigt sich vor allem in bezug auf die Güter, welche von Gott erfleht werden. Die Sorge für das Seelenheil, sowohl das eigene als das der Brüder,[1] ist das eigentliche Anliegen des zu Gott Bittenden. Mit dem hl. Paulus betet er, Gott wolle allen verleihen „gemäß dem Reichtum seiner Herrlichkeit, daß sie mit Kraft gestärkt werden durch seinen Geist im inneren Menschen".[2] In priesterlichem Geiste ruft er hinauf zum Vater der Liebe, daß „Gottes Wort Fortschritte mache",[3] daß immer neue „Türen des Wortes" sich erschließen zur Aussprache des Geheimnisses Christi, des Geheimnisses der Erlösung,[4] daß „vom Throne der Barmherzigkeit zu rechtzeitiger Hilfe die Gnade herabströme"![5]

Das Büchlein „De adhaerendo Deo", dieses Kleinod der Mystik, betont 108
in folgender Weise die Bedeutung des Bittgebetes für das mystische Leben: Christi eigener Mund, Christi eigenes Beispiel „hat uns huldvoll gelehrt, daß wir in jeder Lage, bei jedem Ereignisse zum Gebete unsere Zuflucht nehmen sollen. Wir sind ja in Schuld und Elend, sind in Armut und Dürftigkeit, wir sind krank und hilflos, — wir sind Gottes Untertanen, und doch zugleich seine Kinder. In uns selbst ohne Trost, sollen wir mit einem demütigen Niederwerfen des Geistes, in Furcht und Liebe, wohlgeordnet und gesammelt, in schlichter Selbstbeschämung, mit großem Sehnen und in wahrer Glut, mit Seufzen des Herzens, in der Einfalt eines aufrichtigen Sinnes unsere flehentlichen Bitten dem Herrn darbringen. Mit vollem Vertrauen

---

[1] Natürlich unterlassen die Geisteslehrer nicht zu bemerken, daß jenes Bittgebet vollkommener sei, zu welchem nicht das eigene Bedürfnis, sondern die Liebe zum Nächsten uns bewegt. So Chrysostomus, hom. 17 in Matth. (Migne, P. g. 57, 278.)

[2] Eph. 3, 16 ff.

[3] 2. Thess. 3, 1 f.

[4] Eph. 6, 18 f. cf. 2. Kor. 2, 12.

[5] Hebr. 4, 16; vgl. Joh. 17.

sollen wir ihm die Gefahren darlegen, welche uns ringsum bedrohen, während wir uns gleichzeitig ihm allein schnell und entschieden und vollständig in Treue anheimgeben und nichts für uns selber behalten, da wir ja wahrhaft und durchaus ihm zugehören" (Kap. 13). „Je stärker und dringlicher das Gottvertrauen ist, je stürmischer jemand in Demut und Ehrfurcht sich in Gott aufzurichten sucht, um so sicherer, reichlicher, schneller wird er erreichen, was er erhofft. Denn das Maß der Sehnsucht ist das Maß des Empfangens" (Kap. 16).

Das fortwährende Auf- und Abfluten der inneren und äußeren Anliegen gibt dem Gebetsleben fortwährend neue Anregung, wie der heil. Bonaventura schön hervorhebt. „Der Herr hat in seiner Güte geordnet, daß wir durch viele verschiedene Veranlassungen zum Gebete aufgefordert werden, indem wir bald für uns selbst, bald für andere zu beten haben, um gewisse Güter zu erlangen und vor gewissen Übeln bewahrt zu werden: so daß, wenn die Andachtsglut für das eine Anliegen nachgelassen hat, ein anderes Anliegen dieselbe neu entzündet." De prof. relig. 2, 69. Dazu vergleiche man etwa die Fürbitt-Übungen des seligen Peter Faber, in dessen Memoriale, n. 18, bei B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I, 1907, 5 f.

Allerdings werden die äußeren und zeitlichen Güter in erster Linie und in absoluter Weise weder ersehnt noch erfleht, sondern nur nach ihrer Bedeutung als Mittel zur Sittlichkeit und Seligkeit, zum Gottesdienst und Gottesbesitz. Und insofern wird vieles Einzelbitten dem Mystiker ferner liegen als dem noch in Weltanhänglichkeiten befangenen, „anfangenden" Christen. Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. II II 83, 6 cf. II II 17, 2 ad 2 unter Hinweis auf Augustin, ep. 130 (al. 121) ad Probam, n. 12 und 9. 6 f.; dazu schon Klemens von Alexandrien, Strom. VII 7 (das ganze Kapitel bietet eine treffliche Illustration unserer Erörterung).

Und selbstverständlich bleibt der eigentliche Gegenstand des Bittens der Umkreis jener Güter, die schlechthin gut sind, also die Erkenntnis und Liebe des unendlichen Gutes, die Läuterung und Heilung unserer Seele, die Bewahrung des Gnadenstandes und die immer vollkommenere Vereinigung mit Gott, die Erreichung des ewigen Endzieles. Der hl. Thomas II II 83, 5, weist darauf hin, daß die Höhe des Gebetsideals auch von einzelnen vorchristlichen, heidnischen Helden des religiösen Lebens erstiegen wurde: Sokrates traute den Göttern zu, daß sie besser wüßten als wir, was wahrhaft frommt; deshalb flehte er einfachhin um die wahren Güter zu den Unsterblichen. Siehe Valerius Maximus VII 2; Xenophon, Memorabilia Socratis I 3, 2; Plutarch, Mor. 351, C; weitere Belege bei E. von Lasaulx, Das Gebet bei den Griechen und Römern (1842) — herrliche Zeugnisse für das Freiheitsstreben der Menschenseele, die den Scheingütern, wie den Scheingöttern nicht Sklavendienste leisten will!

109 Als Beispiel der Konsequenz, mit welcher die christlichen Mystiker „das unbedingt und schlechthin Gute" als Gegenstand ihrer Bittgebete betrachten, kann etwa die „Übung des Flehgebetes" dienen, welche uns vom hl. Fidelis von Sigmaringen überliefert ist.

„O Herr! So oftmals ich zu dir aufseufze und spreche: ‚Mein Herr, ich flehe dich an', so oftmals soll es meine Meinung sein, mit aller Kraft meines Herzens für mich und für meine Nächsten um alle die folgenden Geschenke zu bitten:

Daß du uns alles verleihest, was im Vaterunser, das du uns selber gelehrt hast, enthalten ist!

Daß du mir die Verzeihung meiner Sünden gewährest und mich vor jeder Sünde bewahrest, damit ich nicht fürderhin durch ein Vergehen deine göttliche Majestät beleidige!

Daß du mir die Gnade verleihest, dich zu erkennen und mich zu erkennen!

Daß du mir spenden wollest die sieben Gaben des Hl. Geistes, die theologischen und sittlichen Tugenden alle, insbesondere Demut, Gehorsam, Armut, Geduld, und was immer mir notwendig oder geziemend ist an Seele und Leib!

Daß du alle Menschen erleuchten mögest, besonders die Gläubigen und daß du sie unterstützen mögest und bewahren in deiner Gnade und Liebe, vorab den obersten Hirten, den Papst, die Kardinäle, Bischöfe, Ordensleute und das ganze christliche Volk!

Daß du allen Gläubigen, Lebenden und Verstorbenen, Eltern, Verwandten, Freunden und Feinden, Wohltätern und allen denen, die sich meinen Gebeten besonders empfohlen haben, und denen, welchen ich irgendwie verpflichtet bin, zu Hilfe kommest!

Daß du den Sündern Verzeihung ihrer Schuld und den Gerechten Beharrlichkeit im guten Leben spenden wollest!

Daß ich dir, o Heiland, nach dem Vorbilde, das du mir in deiner menschlichen Natur gegeben hast, möglichst mich gleichförmig machen und daß ich mit dir nach deiner göttlichen Natur gleichwie mit dem Vater und dem Hl. Geiste durch ein unauflösliches Liebesband mich einigen und daß ich zum höchsten Grade der Vollkommenheit, welche einem Geschöpfe zukommt, durch deine Gnade emporsteigen möge:

Dies alles, so soll es meine Meinung sein, will ich erflehen für mich und für meine Nebenmenschen, vorzüglich für alle, welche dir und mir besonders nahestehen." Nach der Ausgabe von M. Hetzenauer (1893), 87 f. Man vergleiche noch zur Sache die Studie Gersons De mendicitate spirituali.

Im selben Geiste übte die hl. Gertrud dieses Bittgebet für die Mitmenschen, und zwar regelmäßig im engsten Zusammenhange mit den Übungen ihrer höchsten Beschaulichkeit. Gelegentlich ward sie vom Herrn unterwiesen, daß es nicht vieler Worte brauche, um die Anliegen der Nächsten bittflehend vor Gott auszusprechen, daß aber anderseits die beschauliche Seele durch diese Fürbittübung nicht Einbuße leide. Zur heiligen Weihnacht erinnert sie sich nämlich, daß sich mehrere ihrem Gebete empfohlen hatten; aber sie wollte nicht gern von der tröstlichen Einigung mit dem Herrn sich trennen. Deshalb sprach sie: „Wenn es dir gefällt, o Herr,

daß ich für sie bete, so bestimme mir hierzu eine solche Stunde, in der ich es mit Treue und zu ihrem Nutzen tue, ohne an dem Genusse des himmlischen Mahles, womit du mich eben zu erquicken geruhtest, gehindert zu werden." Darauf gab ihr der Herr den folgenden Bescheid: „Empfiehl die einzelnen, für welche du beten willst, meiner göttlichen Erkenntnis und Liebe, die mich bewogen, zur Rettung des Menschen aus dem Schoße Gottes des Vaters auf die Erde herabzusteigen!" Als sie nun die einzelnen in ihr Gebet befohlenen Personen nur einfach nannte, wurde der gütige Herr bewegt von seiner eigenen göttlichen Liebe, und da er im Lichte seiner göttlichen Erkenntnis schaute, was einer jeden einzelnen aus jenen Seelen nottat, half er ihnen in liebevollem Mitleid. Gesandter der göttlichen Liebe IV. Buch, 3. Kapitel. Die Seelenführer können in dieser Stelle Aufschluß finden in einem Anliegen, das ihnen hin und wieder vorgetragen wird.

Aus dem Gesagten hat sich ein Zweifaches deutlich ergeben: erstens, daß als Gegenstand des Bittgebetes vorab das Heil der Seele gilt, und zweitens, daß innerhalb des Bittgebetes die Fürbitte für den Nächsten ganz vorzugsweise gepflegt wird. Jeder, der mit dem liturgischen Leben vertraut ist, wird sofort erkennen, daß auch hier das mystische Leben auf echt kirchlichen Bahnen sich bewegt. Das Gebetsleben der Mystiker und die kirchlich-liturgische Gebetsübung erklären sich gegenseitig nach dieser doppelten Richtung.[1] Es ist ihnen jedoch noch ein dritter Zug gemeinsam, und zwar ein überaus wichtiger Zug, durch welchen allein das Heimatsrecht des Bittgebetes im Reiche des mystischen Lebens sich erweist.

110 Wenn nämlich der hl. Bonaventura einmal sagt,[2] „zum Flehen um Erbarmung müsse auch der Erweis der anbetenden Verehrung hinzukommen, und ein Teil ohne den anderen werde nicht zum vollkommenen Ziele führen", so kann man die Bemerkung beifügen, daß in Wahrheit die Gottesfreunde auch dort, wo ihr nächstes Anliegen die für die Brüder zu erflehende Hilfe zu sein schien, auf die Ehre Gottes nicht vergaßen. „Der gottgeweihte und gottliebende Mensch", sagt uns Bruder David von

---

[1] Man vergleiche die Orationen des Missale und des Breviers, ferner das sogenannte „allgemeine Gebet", das jetzt in Übung ist, und die Fürbitten der alten Liturgien, z. B. Apost. Konstit. VIII 6 und 10.

[2] De via triplici, cap. 2, 3: Ob gratiam impetrandam cor nostrum debet incurvari ad Dei reverentiam et adorationem; secundo debet dilatari ad benevolentiam et gratiarum actionem; tertio debet elevari ad complacentiam et mutuam allocutionem, quae est Sponsi et Sponsae.

Augsburg,[1] „ist mitunter wie von heiliger Trunkenheit umfangen und glühend vor Sehnsucht, daß Gottes Ehre und Ruhm befördert werde und daß seine Erkenntnis sich allüberallhin verbreitet. Deshalb bittet er den Vater sowohl im Hinblick auf seine Glorie als auf das Heil der Nächsten,[2] daß er, der Vater, allen die Kenntnis seines heiligen Wesens zukommen lasse, daß er die Ungläubigen durch den Glauben zum Lichte seiner Erkenntnis berufe und die Gläubigen durch die Liebe zur Gnade der Heiligkeit bewege, die Sünder aber durch die Offenbarung seiner Macht bekehre." Solches Bitten ist dem geistlichen Menschen ein dringendes Herzensbedürfnis, weil eben die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten in ihm wohnt. „Gleich als ob er ohne die anderen die himmlischen Freuden nicht genießen könnte, sucht und strebt er auch andere nach sich zu ziehen durch Beten, Belehren, gutes Beispiel und durch möglichste Beförderung der göttlichen Ehre, des Heiles des Nebenmenschen, des geistlichen Fortschrittes."

Ist dies nicht ein Widerhall des Doppelklanges, der in ein und demselben Liede niederschwebte, als das Wort des Vaters durch die Jungfrau-Mutter uns gegeben wurde? Der Segensgruß, der über die Erde die Weihnachtsgnade herabruft, und das Gloriasingen, das zum Himmel dringt, sind sie nicht miteinander so eng verbunden, als die unendliche göttliche Gütigkeit und die unermeßliche göttliche Erhabenheit voneinander untrennbar sind? Dem ewigen Gott das Opfer des Lobpreises in ehrfurchtsvoller Huldigung darbringen, das heißt die Seele öffnen, um von der ewigen Güte heilige Güter zu empfangen; denn jede gläubige Huldigung ist ein geistiges Nähertreten zu Gott, niemand aber naht Gott, ohne Gottes Gnade zu erfahren, weil Gott niemals Majestät allein, sondern immer auch Gütigkeit für alle Empfänglichen ist.

---

[1] Nach P. Thomas Villanova, Wegweiser, 1902, 364 (ich verweise aber zu dieser Arbeit auf J. Froberger, Pastor bonus, 17, 329 f.).

[2] Was den Nächsten betrifft, vgl. n. 101; als Zeugnisse für die Kraft des latreutischen Momentes im mystischen Hochstande nenne ich den Schluß des Itinerariums des hl. Bonaventura (nach Ps. 88, 53 vgl. Ps. 71, 18 mit dem Kontexte), und den Schluß des Zitates aus Mechtild von Magdeburg, unten n. 180. Siehe dazu Wilms, Das Beten der Mystikerinnen, 53 ff. u. vgl. auch die herrliche Kette von Gebetsanmutungen, welche die Werke der hl. Theresia durchzieht (Siehe Zusammenstellung bei M. Mir 284 ff.).

Und wiederum kann niemand in wahrhaft würdiger Weise um die Huld Gottes bitten, ohne daß zugleich dieses Hulderflehen zu einer erhabenen Huldigung würde; denn jedes rechte Hulderflehen ist ein Beten „im Geiste und in der Wahrheit", ein wahres Erkennen, Bekennen, Anerkennen Gottes des Lebendigen, des Allweisen und Allwissenden, des über alles Mächtigen und Gütigen. Jedes Miserere klingt deshalb aus in ein Osann in excelsis, jedes „Kyrie" ist wie ein Präludium zu einem Te decet hymnus, Deus, in Sion Und wenn jedes Gloria fortschreitet zu einem Suscipe deprecationem nostram, so drängt dieses wiederum voran zum glaubens- und liebevollen Tu solus sanctus, Tu solus Dominus, Tu solus Altissimus, Jesu Christe, cum Sancto Spiritu, in gloria Dei Patris. Amen.[1]

Ein Bittgebet mit solchem Charakter kann wahrlich dem mystischen Leben nicht hinderlich sein. Wird aber etwa, diese Frage schließt sich an, zwischen dem mystischen Leben und dem mündlichen Gebete ein Gegensatz bestehen?

§ 19. Die Berechtigung des mündlichen Gebetes im mystischen Leben.

111 Nicht wird als mündliches Gebet ein „Gebet" verstanden, das im Lippendienst aufgeht. Denn nie und nimmer können Worte ein Ersatz sein für Gesinnungen. Ein Volk, das die Lippen dem Herrn weihen, das Herz aber ihm vorenthalten möchte, ist ein wahrer Greuel schon im Alten Bunde, um wieviel mehr im Neuen Bunde![2]

Auch will natürlich nicht behauptet werden, daß es ein rechtes Gebet nur da geben könne, wo der Mensch nach Worten sucht für den Ausdruck des frommen Empfindens. Es gibt ja, wie wieder David von Augsburg sagt,[3] ein mehrfaches Beten: „Eines: so sprechen wir die Gebete, welche der Hl. Geist durch anderer Mund gedichtet hat, wie die Psalmen und Hymnen, auch das Pater noster und andere Gebete. Das andere: so du mit

[1] Vgl. das Missale Romanum. Sachlich mögen auch die Psalmen verglichen werden. Vgl. A. Greiff, Das Gebet im Alten Testament, 1915, 119 f. Weitere biblische Belege für das Bittgebet ergeben sich aus dem unmittelbar folgenden Abschnitte.

[2] Is. 29, 13; Matth. 15, 8; Mark. 7, 6.

[3] Vorregeln der Tugend, bei Pfeiffer I 324 f.

deinem eigenen Herzen sprichst mit Gott und seinen Heiligen; denn so weist dich der Hl. Geist selbst und du klagst, was dich beschwert, und erflehest, wonach du verlangst, und dankest für das, was du empfangen — für dich selber und für andere Leute. Das dritte: es ist im Herzen mit einem lauteren Verlangen, das der Mund nicht in Worte kleiden kann." „Das erste Beten ist gut, das zweite ist besser, das dritte ist das allerbeste."

Es darf jedoch der Vorzug des inneren Gebetes nicht eine Betonung finden, welche einer Gefährdung der christlichen Frömmigkeit gleichkommt, wie dies von seiten des Quietismus geschah. „Mit Worten, mit der Zunge Gott Dank sagen," so lautet eine der Thesen, die aus des Molinos Werken ausgezogen wurden,[1] „ist keine entsprechende Übung für innerliche Seelen; diese sollen in der Stille verharren und so Gott kein Hindernis für das Wirken in ihrer Seele in den Weg stellen; je mehr sie nun Gott sich überlassen, um so besser erfahren sie, daß sie nicht einmal das Gebet des Herrn, das Vaterunser zu rezitieren imstande sind". Was in dieser Behauptung als Wahrheitsmoment enthalten ist, wird sich später zeigen; in der Allgemeinheit aber, in welcher die These hier vorliegt, ist sie durchaus irrig, wie dies zunächst erwiesen werden soll. Denn bis in die Gegenwart werden vereinzelte Meinungen kund, die dieser Einseitigkeit nahe stehen, und man darf sich billig dessen wundern, wenn man sich vergegenwärtigt, mit welcher Klarheit sowohl die Schrift als die Natur der Sache hierüber Zeugnis ablegen.

Erstens: Keine Autorität, sie mag noch so guten Glaubens 112
und noch so lauterer Gesinnung sein, und sie mag noch so nachdrücklich auf die Erfahrung sich berufen, kann die Sanktion erschüttern, welche das recht verstandene und geübte mündliche Beten von Christus empfangen hat. Gewiß war es eine Stunde hohen Seelenschwunges, eine Stunde innigster Gotteinigung, als der Herr sein großes hoheprieſterliches Schlußgebet zum Vater hinauf sandte: „Vater! die Stunde ist gekommen: verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche! Ich habe das Werk vollendet, das du mir aufgetragen. Ich habe deinen Namen den Menschen, die du mir gegeben hast, kund gemacht. Dein waren sie und mir gabst du sie, und dein Wort haben sie bewahrt." „Heiliger Vater!", so fährt der Heiland fort zu beten, „bewahre

[1] Prop. 34, bei Denzinger n. 1254 cf. prop. 32, Denz. n. 1252.

sie in deinem Namen! Heilige sie in der Wahrheit. Dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich gesendet in die Welt, habe auch ich sie gesendet in die Welt, und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie geheiliget seien in der Wahrheit. Nicht für diese allein aber bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort glauben an mich, damit sie Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns Eins seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast."[1] Nicht weniger war es eine Einführung in das innerste Herzensgebet, als der Meister, den Bitten der Jünger willfahrend, sie lehrte, zum Himmel aufzurufen: „Vater unser, der du bist in den Himmeln! Es werde geheiligt dein Name! Dein Reich komme! Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden!" Und der Herr stieg nicht herab von dieser Gebetshöhe, als er fortfuhr: „Gib uns heute unser tägliches Brot! Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben! Führe uns nicht in die Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen!"[2]

Man sage nicht, daß Christus der Herr aus der Fülle seines Herzens heraus gesprochen und daß es in diesem Sinne niemand verwehrt sei, mündlich zu beten; etwas ganz anderes sei in Frage, wenn man sich stehender Gebetsformulare bediene. Christus selber hat ja gerade das Vaterunser-Gebet zum steten Gebrauche empfohlen, da sein Wort: „Ihr sollt also beten", zwar den Geist des Gebetes, zugleich aber mit dem Geiste *auch die Form* im Auge hat. Und hat nicht Christus das Psalmengebet durch sein Beispiel sanktioniert? Auch in diesem Sinne ist der Messias nicht gekommen, um den Alten Bund aufzuheben, sondern um ihn zu „erfüllen".[3]

Zweitens: Die *Kirche* ist dem Geiste Christi treugeblieben. Als treue Hüterin des Gebetsgeistes hat sie ein weises

---

[1] Joh. 17 (V. 1 ff., 6, 11 b, 17 ff.).

[2] Matth. 6, 9 ff.; Luk. 10, 1 ff.

[3] Richtig bemerkt Heiler, Das Gebet [2] 439 (in bezug auf den Gemeindegottesdienst), daß die gänzliche Verdrängung des formulierten Gebetes das religiöse Gemeinschaftsbewußtsein bedrohe. Wollte man das „freie Gebet" allein anerkennen, dann würde die Gefahr nicht mehr fernliegen, daß man nach Art der Quäker nur das spontan hervorbrechende Gebet für berechtigt hält. Damit aber wäre es gegeben, daß der einzelne Betende in gewaltsamer Weise seine Subjektivität allen anderen aufzudrängen beginnt. Ebenda 434 f. Über das harmonische Verhältnis des Individuellen und des Sozialen in der katholischen Liturgie siehe Guardini, Vom Geist der Liturgie 25—34.

Maß beobachtet in der Empfehlung bestimmter Formulare des mündlichen Gebetes, insbesondere den Gläubigen gegenüber. Was sie aber den Geistlichen und Ordensleuten als Gebetsnorm verordnet, ist nicht bloß heiliges Erbe aus der Väterzeit, und nicht bloß geregelt nach dem Geiste der Schrift, sondern besteht unmittelbar zum weitaus größeren Teil aus den biblischen Texten selbst. In Predigt und Katechese und durch den ganzen Vollzug der ideenreichen Liturgie mahnt die Kirche fort und fort zum inneren Gebet; aber gerade um der inneren Andacht willen gestattet die Kirche nimmer, daß ihre Glieder vom mündlichen Gebete gering denken. Die stille Andacht des Herzens soll ihren Widerhall und zugleich ihre Anregung finden im frohen Opfer der Lippen,[1] im lauten Gebet und Gebetslied der Gemeinde.[2] Auch bei den höchsten Kulthandlungen, bei Opfer und Sakrament, hat das mündliche Gebet seine Stelle. Auch den sogenannten beschaulichen Ordensgemeinden, denen durch die eigene Neigung, durch die besondere Schulung, durch die Gunst der äußeren Vorbedingungen, durch die Hilfe spezieller Standesgnaden die Bahn der geistigen Kontemplation mehr als anderen sich ebnet, wurde ein heiliger gemeinsamer Gebetsdienst zur Tagzeit und zur Nachtzeit verordnet. (Dazu vgl. § 11.)

Drittens: Was nach dem Gesagten von Christus gebilligt, von der Kirche gepflegt wird, kann schwerlich *der inneren Begründung* ermangeln.

Zunächst sprechen alle Gründe, welche gemeinhin als Argumente für die Notwendigkeit eines *äußeren* Gottesdienstes geläufig sind, auch für die Berechtigung des mündlichen Gebetes, insbesondere jene Argumente, welche aus der *sinnlich-geistigen* Natur des Menschen und aus seiner *sozialen* Anlage hergenommen sind: wenn der Mensch eben als Mensch, wie er ist, als geistbegabtes Sinnenwesen, und als Glied der Menschheit seinem Gott den Dienst der Verehrung leisten darf und muß, dann darf er auch diese Verehrung in der Form des mündlichen Gebetes üben. Das mündliche Gebet verwehren heißt dem Menschen verwehren, daß er als Mensch fühlt und handelt, als Mensch

[1] Vgl. Hebr. 13, 15; Ps. 50, 17.

[2] Vgl. Ps. 110, 1; Eph. 5, 18. 19; Kol. 3, 16. „Seid voll des Heil. Geistes", so schreibt der hl. Paulus an der ersteren Stelle, „redend miteinander in Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern, singend und jubelnd in eurem Herzen dem Herrn!"

betet. Mündlich beten besagt die Anerkennung eines psychologischen Verhältnisses von unbestreitbarer Tatsächlichkeit und von vollendetster Teleologie, wie unter anderen der Doctor angelicus in seiner klaren Weise unter Hinweis auf den Psalmisten und auf den hl. Augustinus beleuchtet[1]: das mündliche Gebet ist ebensowohl naturgemäßer Ausdruck als auch[2] naturgemäße Anregung der inneren Andacht. Jede pastorale Erfahrung bestätigt dies von Tag zu Tag, und nimmer wird ein ernstes christliches Interesse wünschen können, daß für einen Teil und für eine Stufe des christlichen Lebens jene Hilfen der Andacht fehlen möchten, die aus der äußeren Betätigung der Frömmigkeit, aus den bewährten Formen der Einzel- und Gemeindeandacht gewonnen werden. Die menschliche Sprache aber übernimmt niemals einen würdigeren Dienst, als wenn sie, wie dem Predigtworte, so dem Andachtsworte sich zur Verfügung stellt: das Gebet ist unter allem Sprechen dasjenige, das am meisten die Geist- und Gottesverwandtschaft der Sprache zum Ausdruck bringt.

113 Immerhin hat der göttliche Heiland eine Mahnung nicht unterlassen wollen: „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viele Worte machen wie die Heiden; denn sie meinen, daß sie erhört werden, wenn sie mit vielen Worten beten.“[3] Je mehr Gewicht die Geisteslehrer auf die Pflege des wahren Gebetslebens legen, um so nachdrücklicher haben sie auch dieses Heilandswort zur Geltung gebracht, allerdings nicht, ohne jede Mißdeutung desselben ernst abzulehnen. Einige nämlich, wie der hl. Augustinus uns sagt, fanden darin eine willkommene Stütze für die Abneigung gegen ein andauerndes Gebet. Der Lehrer von Hippo entgegnet aber: Nicht vieles Beten ist verwehrt, sondern vieles Plaudern beim Gebet, — als ob man durch den Wortschwall das erreichen würde, was man von Gott begehrt; dagegen „viel beten besagt, lange und mit wahrer Frömmigkeit des Herzens an der Türe desjenigen anklopfen, zu dem man betet“. Und wieder: „Immer beten heißt im Glauben, Hoffen, Lieben, Sehnen treu ausharren. Wir beten aber in bestimmten Stunden und Zeit-

[1] S. Th. II II 83, 12; dort auch der Hinweis auf Ps. 15, 9, und auf St. Augustin, ep. 130, al. 121 (ad Probam), n. 19.

[2] Vgl. Bonaventura, Breviloquium V 10: ad nostri affectus excitationem per verba et ad recollectionem cogitationum per sensum verborum. Vgl. übrigens n. 79.

[3] Matth. 6, 7.

fristen mit Worten, um uns selbst durch diese äußeren Anhaltspunkte an die innere und immerwährende Andacht zu gemahnen und in derselben uns zu prüfen und neu zu entzünden." „Weil immer wieder wegen der Sorgen und Beschäftigungen dieses Lebens die innere Glut nachläßt, wenden wir immer wieder zu den festgesetzten Stunden unseren Geist zur Gebetsübung zurück, damit durch das Gebetswort der Gebetsgeist sich neu entfache und nicht ganz erkalte und erlösche."[1]

An und für sich ist ein häufiger wiederholtes oder ein länger anhaltendes Gebet durchaus erstrebenswert. Wenn die Übung des mündlichen Gebetes etwas Gutes ist, wie könnte der Eifer und die Treue in dieser Übung etwas Schlechtes sein? Man wendet das Wort des Levitikus (6, 12): „Das Feuer soll auf meinem Altare stets brennen; der Priester soll es pflegen, indem er jeden Tag in der Frühe Holz zulegt" auf den priesterlichen Gebetsdienst an, den jede Seele feiern soll, sobald die „Frühe" der Erkenntnis ihr aufgegangen. Jedoch machen die Mystiker auf die Gefahr aufmerksam, daß die Andacht im umgekehrten Verhältnisse zur Dauer der Übungen stehe: Wer die Worte des Gebetes oder Psalmes ohne Aufmerksamkeit und nur mechanisch rezitiert, gleicht jemand, der eine Nuß samt der Schale, eine Traube samt den Hülsen, den Honig samt der Wabe unzerkaut hinunterschluckt und so den Magen beschwert, die Kehle bitter macht und sich nicht erquickt; wenn wir nämlich ohne Aufmerksamkeit beten, bleibt auf ähnliche Weise die Seele trocken, das Herz ohne Freude, der Geist ohne Nahrung.[2]

Kassian berichtet uns darum aus den Blütestätten der ägyptischen Mystik, daß man mit großer Vorsicht solchen Gefahren der Veräußerlichung des mündlichen Gebetes zu begegnen suchte. Die Beter „legen nicht einmal Wert darauf, diejenigen Psalmen, welche sie gemeinschaftlich absingen, ohne Unterbrechung zu Ende zu bringen, sondern sie teilen dieselben je nach der Anzahl der Verse in drei oder vier Abschnitte, zwischen welche sie Orationen einlegen, indem sie die Abschnitte als ein Ganzes behandeln." (Man vergleiche die Art und Weise, wie im

---

[1] St. Augustin in der oben zitierten ep. ad Probam, n. 18—20.

[2] David von Augsburg, De septem processibus, cap. 33 u. 27; Thomas Villanova, Wegweiser 383 u. 358. Vor der Gefahr des Mechanismus mit Ernst warnen (vgl. meine Abhandlung „Frömmigkeit und sittliche Tatkraft" in: Meinertz-Sacher, Deutschland und der Katholizismus, 1918, I 108) besagt nicht den Vorwurf des Mechanismus vorschnell erheben. Vgl. auch hier Guardini 17 f. (über Litaneien und Rosenkranzgebet).

römischen Breviere der 118. Psalm und einige andere Psalmen gebetet werden.) „Denn sie sehen nicht so sehr auf die Menge der Verse als auf das Verständnis und den Sinn derselben, indem sie vor allem jenes Wort der Schrift beherzigen: ‚Ich will singen mit dem Munde, ich will auch singen mit dem Geiste' (1. Kor. 14, 15). Deshalb erachten sie es für nützlicher, zehn Verse mit aufmerksamem Verständnis zu singen, als einen ganzen Psalm mit zerstreutem Geiste herunterzusagen. Die Zerstreuung wird nämlich zuweilen durch die Eile des Vorbetenden erzeugt, wenn dieser, im Gedanken an die Länge und Zahl der noch übrigen Psalmen, bestrebt ist, nicht langsam und für die Zuhörer verständlich vorzutragen, sondern zum Ende des Gottesdienstes zu eilen. Wenn schließlich einer von den jüngeren Brüdern, sei es aus allzu großem Eifer, sei es, weil er noch nicht gehörig unterrichtet ist, das gewöhnliche Maß des Gesanges überschreitet, so unterbricht ihn der Vorsteher." Instit. I, 11.

114 Der gleiche Kassian teilt uns in einer anderen Schrift mit, wie man in jenen mystischen Kreisen neben den längeren Gebetsübungen auch die kurzen Gebetsakte mit besonderer Vorliebe pflegte und oft während des Tages wiederholte, so vor allem die dem Psalmisten entlehnte Anrufung: „O Gott, merke auf meine Hilfe! O Herr, eile, mir zu helfen!" (Ps. 69, 2.)

Dieser Vers wurde nicht mit Unrecht aus der ganzen Heiligen Schrift ausgewählt. Denn er enthält alle Affekte, die in der menschlichen Natur entstehen können, und schmiegt sich allen Zuständen und Vorkommnissen passend an. Er enthält gegen alle Gefahren eine Anrufung Gottes, enthält die Demut eines frommen Bekenntnisses, die Wachsamkeit und beständige Sorglichkeit, die Betrachtung der eigenen Schwäche, das Vertrauen auf Erhörung, die Zuversicht auf einen allzeit gegenwärtigen, immer bereiten Schutz. Denn wer beständig seinen Beschützer anruft, der ist überzeugt, daß derselbe ihm immer gegenwärtig sei."

„Unser Psalmwort duldet nicht, daß jene, die in Dürre und Angst des Gemütes leben, die von Traurigkeit und was immer für Gedanken niedergeschlagen sind, an den Heilsmitteln verzweifeln; denn es zeigt, daß derjenige, der in diesem Gebete angerufen wird, unsere Kämpfe mit ansieht und zu keiner Zeit seinen flehenden Kindern ferne ist."

Zugleich aber mahnt uns auch derselbe Vers, daß wir bei geistigen Erfolgen, in den freudigen Stimmungen des Herzens uns nicht überheben dürfen und daß wir nicht sollen aufgeblasen werden ob des glücklichen Zustandes, den wir ja, gemäß dem Zeugnis ebendieses Verses, ohne Gottes Hilfe nicht festhalten können."

Diesen mehr allgemeinen Winken folgen dann viele Einzelanweisungen über den Gebrauch des Deus, in adiutorium meum intende bei allen möglichen Anlässen und Anfechtungen. Und wie das betreffende Kapitel nicht ohne esoterischen Klang anhebt, so schließt es in hohem, enthusiastischem Lobpreis auf dies Gebet, das „von den Fehlern irdischer Ansteckung reinigt

und zu den unsichtbaren, himmlischen Beschauungen führt, zu jener unaussprechlichen, wenigen bekannten Glut des Gebetes". Coll. X, 10.

Wenigstens mit einem Worte möchte ich in diesem Zusammenhange auf den hl. Franz von Sales hinweisen, der in diesen kurzen, innigen Gebetsübungen einen vorzüglichen Stützpunkt des beschaulichen Lebens findet. Siehe z. B. Anleitung zum gottseligen Leben (Philothea) II, 13. Vgl. K. Hock, Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes, 9. Aufl., 1920, 86—92 (dazu noch unten n. 136 u. 179, je am Schlusse).

115 Wenn man diese Würdigung des mündlichen Betens im Auge behält, versteht man die Schärfe, mit welcher sich viele Geistesmänner und Theoretiker des geistlichen Lebens gegen diejenigen wenden, die das mündliche Gebet für minderwertig halten. Der Karmelit Joseph a Spiritu Sancto[1] hat mit großer Sorgfalt die These begründet, daß eine Beschaulichkeit bedenklich sei, welche der Verrichtung der pflichtmäßig übernommenen mündlichen Gebete im Wege stünde. Der gleichen Meinung ist Terzago,[2] welcher bemerkt, eine derartige Kontemplation begegne deshalb dem Verdacht der Unechtheit, weil die für jene Kontemplation supponierte besondere göttliche Gnade nicht im Einklang stehen würde mit der gewöhnlichen, milden Art, in welcher Gott die Seelen zum Ziele hinführe.

Auch Scaramelli nimmt es sehr ernst und bedenklich, wenn manche Seelen „wenig Wert auf das mündliche Gebet legen, gleich als ob es eine für die Erhebung ihres Geistes zu niedrige und unschickliche Übung wäre", und wenn die gleichen Seelen „zu einer so großen geistigen Uneigennützigkeit und geistlichen Entsagung gelangt zu sein vermeinten, daß sie sich weigerten, Gott um das zum Heil und zur Vollkommenheit Notwendige zu bitten". Anleitung zur mystischen Theologie I. Buch, 2. Abteilung, S. 37.

A. A. Waibel aber schreibt: „Mystiker, die an der oratio vocalis Ekel empfinden und die immer nur im Geistesfluge sein wollen, wobei ihre Lippen stumm bleiben, sind schon auf dem Wege geistiger Arroganz und denken sehr unnatürlich, da die Fülle der innerlichen Andacht von selbst, wenn nicht äußere Umstände die Zurückhaltung fordern, im Worte ausbricht." Die äußerlich gar nicht beten wollen, so schließt Waibel, werden es gar bald innerlich auch nimmer tun, falls sie es überhaupt noch tun. A. a. O. S. 29.

116 Dem scheinen manche Berichte zu widersprechen, die wir aus den Kreisen erhalten, in welchen das beschauliche Gebet gepflegt wird, und die wir auch im Leben ehrwürdiger, seliger, heiliger

[1] Cursus theol. myst.-schol. (1718) III, disp. XVIII, qu. 3, n. 151, zitiert von Poulain 181.

[2] IX, 6.

Männer und Frauen lesen. Hier und dort vernehmen wir von Schwierigkeiten, welche dem mündlichen Gebete, sei es dem Einzelgebete, sei es dem gemeinsamen Gebete, entgegentreten. Wenn auch nicht gerade nach einem mechanischen Gesetze, so tritt doch diese Behinderung insbesondere dort ein, wo ein Übergang stattbat von den mehr gewöhnlichen Gebetsweisen zum beschaulichen Beten oder auch von den unteren Stufen der Beschauung zu ihren höheren Formen. Ohne allzu sehr auf die späteren Ausführungen vorzugreifen, müssen wir doch dieser Erfahrungstatsachen hier gedenken.

Poulain 179 ss. (deutsche Ausg. 255 ff.), hat diesem Gebiete eingehende Sorgfalt zugewendet und, p. 191 ss. (deutsche Ausg., 267 ff.), zahlreiche biographische, bzw. literarische Belege geboten, die er unter Beachtung der Stufenunterschiede ordnet. Ich hebe hervor, daß Poulain den Unterschied beachtet zwischen längeren und kürzeren, sowie zwischen mehr zusammengesetzten und einfacheren Akten; letztere lassen sich auch bei einer gewissen „Bindung" leichter zustande bringen. Ebenso legt er Gewicht auf die Unterscheidung von pflichtmäßigen und freigewählten Gebetsübungen; auf diese letzteren kann naturgemäß im Falle der inneren Behinderung ohne weiteres verzichtet werden. Sodann macht P. (zunächst auf Bossuet bezugnehmend) aufmerksam, es handle sich bisweilen eben nur um eine gewisse „Schwierigkeit", auch wenn in dem Berichte oder in der Beschreibung gesprochen werde vom „Unvermögen", mündlich zu beten.

P. verweist u. a. auf Bossuet. Frau von Maisonfort hatte ihm geschrieben, daß einige, die das „Gebet der Einfachheit" übten, ohne alle Schwierigkeit ihre mündlichen Gebete verrichten, während andere zu diesen mündlichen Übungen kaum oder nicht imstande seien (Briefe, Ausg. Lachat, B. 27, n. 11). Bossuet stimmt dem zu, faßt die einschlägigen Aussagen der Mystiker in einer Reihe von Sätzen zusammen und äußert sich gelegentlich in dieser Weise: Nachdem Gott einmal die Seele an sich gezogen hat, führt er sie nach seinem Wohlgefallen. „Oft verlangt er nur, daß sie ihn mit Bewunderung stillschweigend anschaue. Sie weiß nicht, wo sie sich findet, sie begreift nur, wie glücklich sie sich fühlt, und ein Friede, der durch nichts gestört werden kann, läßt sie inne werden, daß sie nicht weit von Gott ist. Zu anderen Zeiten kann sie die sonstigen Christenpflichten erfüllen, in diesem Augenblick jedoch kann und will sie nichts anderes als in Gott versenkt bleiben. Instruction sur les états d'oraison, l. 7, n. 11.

117 Ich will hier die bekannte Stelle folgen lassen, in welcher zu seiner Zeit der hl. Franz von Sales hierüber sich ausgesprochen hatte: „Fühlst du während des mündlichen Gebetes dein Herz zum innerlichen Gebete hingezogen, so enthalte dich nicht, dem Zuge zu folgen, sondern lenke dein Gemüt sanft dahin, und sei unbekümmert, daß das mündliche Gebet, welches du zu beten beabsichtigt hattest, noch nicht vollendet ist; denn das innerliche Gebet, das du statt dessen verrichtest, ist Gott angenehmer und deiner Seele

heilsamer. Ich nehme jedoch die geistlichen Tagzeiten aus, wenn du dazu verpflichtet bist; denn in diesem Falle mußt du deine Pflicht erfüllen." Philothea II, 1. (Damit mag zusammengehalten werden, daß Maria von Oignies in einer Vision getadelt wurde, weil sie, aus Liebe zur Süßigkeit der Beschauung, die ihr obliegenden Gebetsübungen versäumte. Bei Preger, I 58.)

Mit diesem Winke war der hl. Bischof von Genf den Maximen treu geblieben, die auch die hl. Theresia von Jesu ihren geistlichen Töchtern anempfohlen hatte. Vom Gebet „der Ruhe oder der Sammlung" sprechend sagt sie, daß es der Seele ein tiefes Gefühl des Glückes gewähre; daß es lasse einströmen „einen reinen Frieden, eine vollkommene Zufriedenheit und die süßesten Wonnen. Da die Seele keine größere Seligkeit kennt, glaubt sie nun keinen anderen Wunsch mehr haben zu können, als mit Petrus zu bitten, daß sie hier Hütten bauen dürfe." „Der Wille muß alsdann in seiner weisen Ruhe verharren und es wohl begreifen, daß man mit Gott *nicht durch heftige Anstrengungen* verkehrt. Solche Heftigkeit würde einem Holzscheite gleichen, das, in unvorsichtiger Weise auf ein Fünklein gelegt, es ersticken würde." Oder, wie Theresia ein anderes Mal sagt, „ein leichter Hauch kann eine verlöschende Kerze wieder anfachen, während ein starker Windstoß die hellauf brennende Kerze zum Erlöschen bringt". Leichte, ungezwungene, kurze innere und äußere Gebete soll also die Seele auch auf dieser Stufe nicht unterlassen, wie die Geisteslehrerin ausdrücklich mahnt. „Man darf hier die Betrachtung nicht ganz unterlassen und soll auch von Zeit zu Zeit, wenn eben die Seele das Bedürfnis danach empfindet, mündliche Gebete verrichten, soweit man dazu imstande ist; denn bei besonderer Innigkeit der Sammlung ist es sehr schwer, Worte auszusprechen." Was Theresia tadelt, ist, „zuviel Wert auf die mündlichen Gebete zu legen, indem man, was man sich einmal vorgenommen hat, täglich schnell nacheinander betet, um sich gleichsam seiner Aufgabe zu erledigen" [1]; was sie aber empfiehlt, ist, daß man öfters während dieses „Gebetes der Sammlung" die erwähnten kurzen Affekte erwecke, daß man „den Herrn dabei um Gnaden für die Kirche bitte und für jene, die sich ins Gebet empfohlen haben, sowie auch für die Seelen des Fegefeuers". Endlich macht die Heilige aufmerksam oder, genauer gesagt, sie „bittet und beschwört, das Gebet nicht zu verlassen, in welchem wir Erleuchtung, Reue über die Sünden und Kraft zum Aufstehen erhalten". Leben, 15. Kap. und Weg zur Vollkommenheit, 32. Kap.

Noch sei der Vollständigkeit halber beigefügt, daß Poulain versuchte, 118
auf experimentellem Wege einige der einschlägigen Fragen aufzuhellen. So zog er bei einer Reihe von kontemplativen Ordensgemeinden Erkundigungen ein über die Frage, ob jene, die einen gewissen Grad der Beschaulichkeit („das Gebet der Ruhe") erlangt hätten, gehindert seien bei der Teilnahme am gemeinsamen Chorgebet bzw. Chorgesang. Ein Teil der Antworten lautete, man habe überhaupt niemals diese Schwierigkeit erheben hören, —

[1] Lehrreich ist auch hier ein Vergleich mit Tauler, z. B. Epiphaniapredigt bei Vetter 20, 1—13 vgl. 155, 16 ff.; 284, 10—16.

und vielleicht waren, wenn die Bemerkung gestattet ist, diese Gemeinden nicht gerade die letzten in bezug auf den ganzen inneren Stand. Ein anderer, allerdings sehr kleiner Teil erklärte, daß die fragliche Schwierigkeit des mündlichen Betens recht stark sich geltend mache. (Wie läßt sich der Nachweis führen, daß solche Erschwerungen guter mündlicher Gebetsübung gerade durch den supponierten Gebetsgrad und nicht durch andere Umstände verursacht werden?) Dagegen erklärten weitaus die meisten, man finde sich „ein wenig geniert", könne dies aber ohne besondere Mühe überwinden, was sich, wie Poulain beifügt, leicht versteht, da die körperlichen Bewegungen, das abwechselnde Rezitieren von Chor und Gegenchor und sodann der Rhythmus auf physiologisch-psychologischem Wege dem Bestreben zu Hilfe komme, trotz der inneren Sammlung dem äußeren Beten in geziemender Weise obzuliegen. l. c. p. 182. Aus ähnlichen Gründen erfahren (p. 181) die Priester (in analoger Verfassung) keine ernsten Schwierigkeiten in bezug auf die Zelebration der heiligen Messe. Diese letztere von Poulain selbst konstatierte Tatsache verdient für die Beurteilung der ganzen Frage stärkere Betonung, als ihr der Autor zuteil werden läßt.

Geboten scheint es mir sodann, auch eine andere Reihe von Tatsachen nicht zu übersehen, welche von der praktischen Erfahrung vielfach bezeugt werden. Ich meine die ganz außergewöhnliche Erleichterung, Erleuchtung und Befruchtung, welche die Übung des mündlichen Gebetes gerade bei jenen erfährt, welche zum beschaulichen Gebete vorangeschritten, bzw. zu demselben erhoben worden sind.

Zum Schlusse sei betont, daß von den Fällen, in welchen die Schwierigkeiten mündlichen Betens mit dem Voranschreiten des beschaulichen Lebens zusammenhängen, jene wohl unterschieden werden müssen, bei welchen sich äußere Umstände als Ursache jener Schwierigkeiten konstatieren oder mit Grund vermuten lassen. Und eine nüchterne Prüfung wird mancherlei sachliche und persönliche Momente finden, die hier von Einfluß sind. Wenn beispielsweise das Textverständnis fehlt oder mangelhaft ist, wenn die Rezitationsweise eilig oder unruhig ist oder durch Eigenarten einzelner gestört, so erscheint es begreiflich, daß eine ernste Andacht sich schwer tut. Kommt jemand übermüdet von geistiger Arbeit oder umdrängt von beruflichen Sorgen zum Gottesdienste, so wird man sich nicht wundern dürfen, wenn zuweilen die der Abspannung bedürftigen Nerven nur mit Mühe ihren Dienst leisten trotz alles guten Willens. Sodann ist es nicht ausgeschlossen, daß manche in den Anfängen dieser geregelten Gebetsübung mit vielen Hindernissen zu kämpfen haben, die sie nach einiger Zeit, wenn ihnen die neue Weise vertraulicher geworden, leicht überwinden. Zudem wird zum öfteren die Frage am Platze sein, ob nicht die Selbstbeobachtung, auf welche die ganze Schlußfolgerung sich stützt, eine unzuverlässige ist. Wenn etwa eine Person von sehr empfänglichem Gemüt mit mangelnder Diskretion die Schriften der hl. Theresia von Jesu oder des hl. Johannes vom Kreuze oder die Lebensbeschreibungen mancher beschaulicher Frauen liest, so ist es denkbar, daß sie nachmals ähnliche Erfahrungen, wie sie dort vorkommen, selbst zu erleben — ebenso fest als grundlos überzeugt ist.

Wir schließen unsere Anschauung in drei Sätze zusammen.[119]

Erster Satz: Es gibt eine wahre, gottgefällige, heilsame, vorzügliche Gebetsweise, die ohne Wortformen sich vollzieht.

Im weiteren Verlaufe unserer Darstellung ist von diesem inneren Gebete ohnehin die Rede. Seine Pflege ist so alt wie die Kirche, so alt wie das Gebet selbst. Freilich sind uns, sagt Klemens von Alexandrien, Stimme und Sprache verliehen worden, damit wir uns verständlich machen und einander verstehen können. Gott aber kann den Dolmetscherdienst der Zunge wohl entbehren: „was uns das Wort anzeigt, das spricht zu Gott der Gedanke, von dem er vor der Schöpfung schon wußte, daß er uns in den Sinn kommen werde. Es ist deshalb statthaft, auch ohne Worte zu beten, indem man mit dem inneren Gebete sich begnügt und in unzertrennlichem Verkehr mit Gott beharrt";[1] zu gewissen Zeiten findet aber diese Lebensgemeinschaft mit Gott ihren Ausdruck in laut erklingenden Gebeten und Liedern, Psalmen und Hymnen.[2]

Diese zweifache Form des Gebetslebens tritt uns im göttlichen Vorbilde Christi entgegen, jetzt, da er mündlich betet und mündlich beten heißt, dann, indem er in die Einsamkeit eines Berges eilt, um zur innigsten Beschaulichkeit sich zu erheben. Zu einem solchen Beten in inniger Gottvertrautheit werden denn auch die Freunde Gottes erhoben, wie Kassian darlegt. Es ist „ein Beten ohne Bewegung der Zunge, ohne Aussprache von Worten; denn der vom höheren Licht erhellte Geist vermag dies Licht nicht in die Beschränktheit der menschlichen Sprache einzuengen, sondern er gießt es aus wie jemand, der aus vollster Quelle reichlich schöpft". In wenigen Augenblicken erlebt da der Mensch so viel, daß er es nachher kaum mehr sich selbst vergegenwärtigen kann.[3]

Zweiter Satz: In gewissen Fällen wird infolge äußerer oder innerer Gründe eine Einschränkung des mündlichen Gebetes statthaft und geboten im Interesse des inneren Gebetes.

Man kann zuzeiten eine große Vertiefung des Kunstgenusses dadurch finden, daß man sich über ein Kunstwerk ausspricht, sei es mündlich oder schriftlich; und zu anderen Zeiten kann jeder

[1] Strom. VII 7. [2] ibid. [3] Coll. IX 26.

derartige Versuch als Hemmnis empfunden werden. So kann man ein warmer Freund des gemeinsamen und mündlichen Betens sein und zuweilen eine überwiegende Schwierigkeit in demselben empfinden, wie dies oben gesagt wurde. Häufig genug liegt dies an äußeren Hindernissen, deren Beseitigung möglich ist; in anderen Fällen bedarf es vorübergehender Einschränkung, wie etwa bei Neurasthenie. Wie im letzteren Falle, so ist auch dann weise Schonung am Platze, wenn bei ernstem, lauterem religiösen Streben bisweilen die innere Andacht eine solche Steigerung erfährt, daß nur durch gewaltsame Anstrengung das längere mündliche Beten ermöglicht würde.

Nach dieser Richtung, als *Schutzreden der berechtigten Individualität*, als *Abwehr unnatürlichen Zwanges* sind die einschlägigen Aussagen des hl. Johannes vom Kreuz, Lebendige Flamme III 3, 8, des Bossuet, Instruction sur les états d'oraison VII 9 zu würdigen.

Mit dem Quietismus haben diese Aussagen nichts zu tun. Während in quietistischen Kreisen (vgl. u. § 29) grundsätzlich vom mündlichen Gebet gering gedacht und so weit gegangen wird, selbst die Erwägung einzelner Geheimnismomente und Tugendmotive (sogar die Betrachtung der heiligen Menschheit Christi) zu bemängeln, gelten die Winke der kirchlichen Mystiker nur für die vorübergehenden Zustände, in welchen Einzelerwägungen, Einzelübungen besondere Schwierigkeiten bieten und dem Betenden nachteilig würden. Vgl. die Ausführungen der hl. Theresia, Seelenburg, VI. Buch, 7. Hauptstück.

Das Prinzip des praktischen Handelns muß sich ja ganz aus der Natur der Sache ergeben. Nun aber ist die Übung des mündlichen Gebetes ein Mittel der inneren Andacht, d. h. äußeres Beten und inneres Beten stehen sich gegenüber wie Mittel und Zweck. Insoweit demnach die Gebetsübung dem Gebetsgeiste dient, ist sie entsprechend; insoweit sie ihn hindert, ist sie widersprechend. Die nächstliegende Anwendung dieses Grundsatzes ist jene auf die Andauer beziehungsweise auf die Kürze des Einzelgebetes, der Familien- und der Gemeindeandacht. Aber in gleich folgerichtiger Weise kommt der Satz bei der oben berührten äußeren oder inneren Disposition zur Geltung.

Es mögen hier die Hauptgedanken aus einer einschlägigen Untersuchung des hl. Thomas folgen. Der Aquinate erhebt die Frage, ob das Gebet ein fortwährendes sein solle (vgl. Luk. 18, 1), und bejaht selbstverständlich die Frage, soweit es sich um den *Geist* des Gebetes handelt (um das „desiderium charitatis", welches in allem fortdauert, was aus der übernatürlichen Liebe heraus geschieht), während er sie ebenso selbstverständlich verneint, soweit die *Übung* des Gebetes in Frage steht. Über diesen zweiten Punkt sagt der englische Lehrer: Uniuscuiusque rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati. Unde et con-

veniens est, ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris hominis fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine taedio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Dann zitiert Thomas die von uns aus Kassian mitgeteilte Maxime der ägyptischen Mönche (oben n. 113) und schließt: Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari per comparationem ad intentionem orantis, ita etiam in communi oratione per comparationem ad populi devotionem. Summa Theol. II II 83, 14.

Dritter Satz: Dagegen ist grundsätzlich das mündliche Gebet in dem wahren (oben dargelegten) Sinne vollauf berechtigt, und zwar insbesondere auch als Stütze des inneren Betens; nur ein ungeistiger Sinn kann das mündliche Gebet verachten.

Reguera behauptet, daß in der Tat viele zur Höhenstufe des christlichen Lebens gelangen, ohne ein anderes als das mündliche Gebet gelernt zu haben,[1] — eine Behauptung, die in keiner Weise bezweifelt werden kann, weil eben die treue und erleuchtete Übung des mündlichen Betens das innere Gebet aus sich hervorblühen läßt, beziehungsweise es in sich schließt. In diesem Sinne schreibt die hl. Theresia[2]: „Ich kenne jemand, der, obwohl er nie anders als mündlich gebetet hatte, alles andere Gebet zugleich besaß. Versuchte er anders als mündlich zu beten, so war er alsbald so zerstreut, daß er sich selbst nicht leiden mochte. Wollte aber Gott, daß unser innerliches Gebet auf gleicher Höhe stände wie sein mündliches Gebet! Er wiederholte das Vaterunser zu Ehren der Blutvergießung des Herrn und verharrte während dieses mündlichen Gebetes mehrere Stunden in der innigsten Vereinigung mit dem göttlichen Meister. Ganz betrübt, daß er weder betrachten noch beschauen konnte, sondern am mündlichen Gebete sich halten mußte, besuchte er mich einst . . . Ich pries und benedeite den Herrn ob eines solchen mündlichen Gebetes."

In solcher Weise wollte auch die Frömmigkeit der Alten die Psalmen gebetet wissen, jene herrlichen, heiligen Weisen, die wie Ströme des Segens durch den Alten und Neuen Bund hindurchrauschen, Ströme einer wahrhaft erleuchteten, einer gemüts-

---

[1] Theol. mystica (1740—1745), I. 398, bei Schram, I, § 51; Schram fügt seinerseits bei: Qui non assuescit orare vocaliter, vix assuescet orare mentaliter, vel saltem in meditatione citius tabescet und: non solum incipientibus, sed et proficientibus et perfectis oratio vocalis utilissima est, § 47.

[2] Weg zur Vollkommenheit, Kap. 31; vgl. den Anfang unseres folgenden Paragraphen, sowie n. 131.

innigen, einer willensstarken Andacht, einer Andacht, die in gleicher Weise dem stillen Einzelbeten dient wie der feiernden Gemeinde, in Verlassenheit und Leere und wieder in Trost und Freude, im persönlichen Lebenskampf wie im Ringen für das Gottesreich in der Welt, als Wegweiser bei der Rückkehr von den Weltirrpfaden und als Wegzehr für den treuen Gottesfreund. Der Psalter soll ein Kompendium der echten, ernsten Mystik sein,[1] und er ist es, wenn er, nach der Väter Weisung,[2] zum Gebetbuch des eigenen Herzens wird. So sehr nimmt der Betende alle Stimmungen des Psalmisten in sich auf, als hätte nicht der Psalmist, sondern der Betende selbst sie verfaßt. Unser Erleben wird dann zum Kommentar der Psalmen, und die Psalmen werden zum Echo unseres Lebens. Unser Beten aber wird ein Dienst des Geistes und der Wahrheit.

§ 20. Das innere Gebet.

1. Notwendigkeit des betrachtenden Gebetes.

120 Überall da, wo das Gebetsleben ernst gepflegt wird, hat das innere Gebet seine selbstverständliche Heimstätte. Als man darum den von Theresias Geist beseelten Ordenshäusern die Pflege des innerlichen Gebetes als Verstiegenheit auslegte, erhob Theresia folgende Frage: „Wer kann sagen, es sei unrecht, wenn wir die Tagzeiten oder den Rosenkranz damit zu beten beginnen, daß wir erwägen, wer der sei, mit dem wir sprechen, und wer wir, die Sprechenden, seien, um zu wissen, wie wir uns gegen ihn zu verhalten haben? Wenn ihr aber, meine Schwestern, alles gehörig erwägt, was in diesen zwei Punkten liegt, so sage ich, daß ihr am Anfang des mündlichen Gebetes, das ihr verrichten wollt, eine geraume Zeit das innerliche übt." Kann man überhaupt ein gutes mündliches Gebet verrichten ohne aufmerksame Tätigkeit des Verstandes und des Herzens? Wenn aber dies als unmöglich sich ergibt, dann bedarf es doch keiner weiteren Rechtfertigung für eine Gebetsweise, welche die treue und verständige und geordnete Pflege der inneren Akte ist, die ein gutes mündliches Beten

---

[1] Vgl. P. Rießler, Sonntagsbeil. Nr. 15 der Augsb. Postz. 1921.

[2] Vgl. Kassian, Coll. X 11; über die individuelle Seite in den Psalmen selbst vgl. J. Döller, Das Gebet im Alten Testament, 1914, 25—33.

verbürgen.[1] Aber nicht nur das Gebet, sondern das ganze Leben des Menschen unterliegt der Gefahr der Veräußerlichung, wenn nicht irgendwelche Weise und Stufe der religiösen Betrachtung geübt wird. Wenigstens ist dem Psalmisten[2] die Meditation das Unterpfand der wahren Blüte und Fruchtbarkeit des menschlichen Lebens, und ihr Mangel gibt folgerichtig ein Spätherbst- und Winterbild.

Glückselig der Mann,
Der seine Lust hat an des Herrn Gesetz
Und Tag und Nacht betrachtet sein Gebot.
So wird er sein dem Baume gleich,
Der, an den frischen Bach gepflanzt,
Die Früchte bringt zu seiner Zeit;
Nicht welken seine Blätter, —
Und, was er tut, gelingt.

Die Mystik aber hat ihre eigentlichste Domäne in dem innerlichen Gebete, und zwar aus zwei evidenten Gründen: erstens, weil das Jenseitsleben in der Vollendung der Gottinnigkeit und darum auch der Selbstinnerlichkeit besteht, das mystische Leben aber als diesseitige Antizipation der jenseitigen Gottvereinigung zu würdigen ist; zweitens, weil das mystische Leben nur insoweit als Vollendungsstand des religiösen Lebens anerkannt werden kann, als es die Reife der religiösen Innerlichkeit darstellt. Freilich soll der christliche Mystiker von der Verirrung sich freihalten, einen Dualismus des inneren und äußeren Lebens aufzustellen. Damit würde der schönste Triumph der christlichen Weltanschauung, die einheitliche Zusammenfassung der Lebensaufgaben,[3] preisgegeben. Aber dennoch liegt die Kraftprobe gerade in der Innerlichkeit, weil von einem gesunden, kräftereichen, erleuchteten Innenleben gute Wege zu segensreichem Außenwirken führen, und zwar um so bessere, je mutiger und treuer der Mensch immer wieder ins Innere zurückkehrt. Denn, so hat man das Wort einem Michelangelo nachgerühmt: „nicht Malen und nicht Meißeln stillt mein Sehnen!" Nicht das Leben von Augenblick zu Augenblick,

---

[1] Weg der Vollkommenheit, Kap. 22 und 24. Dienlich ist der Hinweis auf jene Verbindung des mündlichen und betrachtenden Gebetes, welche beim heiligen Rosenkranz durch die einzelnen Geheimnisse des messianischen Lebens nahegelegt wird.

[2] Ps. 1, 1—3, vgl. Jos. 1, 8.

[3] Vgl. oben n. 78 und 101, sowie unten n. 179.

von Suchen zu Suchen, von Streben zu Streben ist des Menschen Glück, sondern ein Leben, das den Anker in festen Grund geworfen, ein Arbeiten, das bleibenden Zielen gilt, ein Wandern, das die Heimat im Auge behält, das alles Zeitliche als das betrachtet, was es ist, als Vergängliches und darum nicht als Wohnstätte, sondern als Mittel und Weg. In dem Einblick nach innen sucht der Gottesfreund wahre Frömmigkeit zu finden, lautere Gottesweihe, starken Selbstbesitz, Selbstbesitz nach innen und Bewahrung vor dem Selbstzerteilen, dem Selbstverlieren nach außen; im Innenleben der Betrachtung sucht er Läuterung des Herzens, Zähmung der Affekte, Verbesserung der Fehler, Ordnung des Willens, einsichtiges Urteil über göttliche und menschliche Dinge. Es kann deshalb keine größere Wohltat für die Menschheit geben als die religiöse Innerlichkeit. Hier muß sie große Männer suchen, wenn sie solche meint, die groß sind nach dem Segen, den sie bringen. Wo die Verbindung mit Gott enge geschlossen wird, löst der Mensch sich leichter von sich selbst und wird ungehinderter für ein Apostolat der Liebe. Übrigens ist der Pauperismus an großen Männern nicht der einzige Schaden, der aus der Flucht vor der Innerlichkeit folgt. Nicht minder empfindlich trifft uns die mangelhafte Fruchtbarkeit auf den Gebieten der gewöhnlichen Pflichten. Für viele ist das Seelenbrot der Betrachtung eine zu seltene Speise, um in ihre Adern frühlingsfrische Kraft zu gießen.

Der hl. Bernhard von Clairvaux ist einer der großen Rufer, die mit Wort und Leben nach innen weisen. Was Bernhard zunächst von der praktisch gerichteten religiösen Konsideration sagt, findet für jede Art religiöser Betrachtung, für jede Weise des inneren Gebetes seine Gültigkeit.

Primum quidem ipsum fontem suum, id est mentem de qua oritur, purificat consideratio. Deinde regit affectus, dirigit actus, corrigit excessus, componit mores, vitam honestat et ordinat. Postremo divinarum pariter et humanarum rerum scientiam confert. Haec est, quae agenda praeordinat, acta recogitat. De consid. I 7.

Certe nec ipsi actioni expedit consideratione non praeveniri I 5.

Multo prudentius te illis (scil. occupationibus) subtrahas vel ad tempus, quam patiare trahi ab ipsis. I 2.

Non bona patientia, cum possis esse liber, servum te permittere fieri. I 3.

Impossibile fortasse respondebis (scil. ut ab his occupationibus tibi parcas). Recte hoc, si rumpere, et non magis interrumpere ista

hortarer. I 4. Memento proinde, non dico semper, non dico saepe, sed vel interdum reddere te ipsum tibi! I 5.

Cum omnes te habeant, esto etiam tu ex habentibus unus! ibid.

So gilt es denn, nach der wahren Innerlichkeit zu trachten und zu streben. Doch: Quomodo proficis, si iam sufficis tibi? II 7.

II. Genauerer Begriff des betrachtenden Gebetes.

Freilich soll diese Einkehr nicht lediglich Selbstpflege sein. Unsere Innenarbeit soll als Gebet sich darstellen, als Weihegabe unserer Seele und ihrer Kräfte an Gott. Das Betrachten, von dem hier die Rede ist, soll eine Betätigung der Seelenkräfte sein in bezug auf Gott und die göttlichen Dinge, und darum empfängt auch die Selbsterwägung und Selbstprüfung ihren spezifischen Charakter dadurch, daß sie ihren Ausgang nimmt von dem Verhältnis, in dem wir zu Gott stehen. Das Licht, in dem wir Gottes Wesen und Gottes Eigenschaften oder Gottes Schöpfungswerke und Gottes übernatürliche Offenbarung oder die Gnadenordnung in der Kirche und in der Seele oder unser eigenes vergangenes oder künftiges Leben betrachten, ist das die natürliche Erkenntnis voraussetzende und vervollkommnende Licht des Glaubens, welches übrigens seinerseits nirgends größeres Wachstum findet als eben in der Meditation. Damit ist aber noch nicht der ganze Charakter noch das ganze Ziel der Meditation bezeichnet. Weder eine bloße Selbstprüfung, sei es auch im Licht des Glaubens, noch ein auf dem Glauben ruhendes religiöses Nachdenken würde genügen, um den Begriff zu bestimmen, welcher nach der kirchlich üblichen Sprachweise mit den Worten „Betrachtung", „Meditation" verbunden wird. Dies ergibt sich daraus, daß als Synonymon zu diesen Bezeichnungen der Ausdruck „betrachtendes Gebet" im Gebrauche steht. Es muß demnach zum ernst verweilenden geistigen Erwägen („betrachten", „meditari") hinzukommen der innere Aufblick und das innere Aufrufen zu Gott, die Weihe des Gemütes und des Willens, jetzt in Lobpreis und Dank, dann auch in demütigem Sühnen, in vertrauensvollem Bitten. 121

Die Geisteslehrer haben stets für notwendig erachtet, mit großem Nachdruck hervorzuheben, daß es mitnichten zum betrachtenden Gebete ausreiche, wenn man bloß den Verstand auf religiöse Gegenstände hinlenkt. Letzteres geschieht ja auch beim theologischen Studium, ohne daß dieses als Gebet gelten könnte. 122

Wenn aber das innere Beten nicht ein bloßes Üben in der religiösen Spekulation ist, dann fällt es noch viel weniger zusammen mit der Hyperspekulation, mit einem Mystizismus, welcher, ungeduldig über die Schranken der menschlichen Erkenntnis, eine unmittelbare Intuition der göttlichen und menschlichen Dinge sich zu erträumen sucht. Auch die gesunde Mystik kennt eine Art von Ungeduld, aber es ist die Ungeduld, welche die Fesseln sprengen will, die das Herz unfrei machen durch die Abhängigkeit von den zeitweltlichen Dingen, durch die ungeordneten Neigungen und zahllosen Zerstreuungen. Und wenn allerdings auch die echte Mystik das gewöhnliche Erkennen zu erheben sucht zur lichteren Einsicht, so soll es nicht geschehen durch Preisgabe des Glaubenslebens, sondern durch dessen Wachstum und Vollendung. Ein Anliegen aber ist dem Mystiker das höchste, und dies drängt ihn voran mit der heiligen Ungeduld des Psalmisten, der ausruft: „Was hab' ich denn im Himmel und was hab' ich auf Erden außer dir? Gott ist meines Herzens Gott, mein Teil auf ewig. Gott anhangen ist mein Gut, mein Heil."[1] Die Erkenntnis soll voranschreiten zur Liebe. Hat das Gedächtnis, hat der Verstand das Seinige getan, so mögen auch Wille und Gemüt ihre Rechte fordern!

Nach dem englischen Lehrer beruht die Freude, die wir beim inneren Gebete erfahren, auf dem Akte als solchem, auf seinem Gegenstande, auf seinem Prinzip und auf seinem Ziel.

Zunächst sind unserem Geiste die meditativ-kontemplativen Akte höchst angemessen, sowohl nach unserer natürlichen als nach unserer übernatürlichen Ausstattung. Sodann aber ist Gott, der Gegenstand unserer Betrachtung, als Gegenstand unserer innigsten Liebe die reichste Quelle innerer Erfreuung und Erfüllung. Die Liebe ist Ausgangspunkt und Zielpunkt der intellektuellen Akte des mystischen Lebens (vgl. 26, 5).

Contemplatio veritatis competit homini secundum suam naturam prout est animal rationale: ex quo contingit quod omnes homines natura scire desiderant et per consequens in cognitione veritatis delectantur: et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiae et scientiae, ex quo accidit, ut sine difficultate aliquis contemplatur. S. Th. II II 180, 7.

An der gleichen Stelle lesen wir weiter: Quia vita comtemplativa praecipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, . . . inde est, quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris.

---

[1] Ps. 72, 24 ff.

Das Verhältnis von Intellekt und Affekt wird im gleichen Artikel besprochen (und zwar zur Lösung des dort an erster Stelle gemachten Einwandes): Vita contemplativa licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitae contemplativae habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur et ipsa delectatio rei amatae amplius excitat amorem.

Thomas schließt diese Ausführung mit dem Satze: Et haec est ultima perfectio contemplativae vitae, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ametur.

Die Tragweite des eben Gesagten wird sich später noch weiter erweisen. Eine unmittelbar praktische Folgerung wird von der hl. Theresia für die Pflege des beschaulichen Gebetes seitens der theologisch Gebildeten gezogen: „Gewiß ist ihnen die Wissenschaft vor- und nachher sehr nützlich; jedoch nützt sie ihnen meiner Ansicht nach während dieses Gebetes nur wenig und kann sogar dazu dienen, dem Willen seine Stärke zu nehmen." Leben, 15. Kapitel. Theresia will jedoch den Fall ausnehmen, daß man predigen und lehren müsse; denn in diesem Falle wird man nach ihrer Meinung mit Recht aus der Gebetsübung auch Erleuchtungen zu gewinnen suchen für das berufliche Wirken. Und immer ist „diese Liebe und die beständige Aufopferung für das Wohl anderer, und zwar einzig um Gottes willen, etwas Erhabenes". Ibid.

Aber auch für das innere Gebet selbst würde ein großer Nachteil und eine große Gefahr sich ergeben, wenn die Tätigkeit des Intellektes in einseitiger Weise zurückgedrängt würde. Die natürliche Befähigung des Menschen für die Erkenntnis und die führende Stellung dieses Seelenvermögens bleibt in der übernatürlichen Ordnung gewahrt. Nicht umsonst erhöht ja Gott unser religiöses Erkennen durch die eingegossene Tugend des Glaubens; nicht umsonst verleiht der Hl. Geist die Gaben der Weisheit und der Einsicht und der Wissenschaft. Darum ist weder Überschätzung noch Unterschätzung am Platze. Und es ist nicht gerade leicht, zu sagen, von welcher Seite die größte Gefahr droht. In dem Sinne ist aber Theresias Rat allgemein wichtig, in welchem auch der erleuchtete Bischof von Genf in seiner „Anleitung" (II. Buch, 8. Kapitel) sagt, daß man nicht die heilsamen Empfindungen und Erhebungen des Gemütes zurückweise, wenn und weil sie etwa schon zu Beginn des inneren Gebetes sich einstellen, ehe man um die intellektuellen Akte sich eigens abgemüht hat, aus denen die Affekte sich ergeben. (Vgl. n. 136 f.)

III. Gegenstand des betrachtenden Gebetes.

Welches ist der Gegenstand der betrachtenden Gebetsweise? 123
Wir haben die Antwort auf diese Frage schon teilweise gegeben.

In gewissem Sinne ist auch die kirchliche Mystik in allererster Linie und ganz vorzugsweise introspektiv. Freilich nicht

im Sinne des Pantheismus und der Theosophie, nicht im Sinne einer Introspekulation von autozentrischer und antidogmatischer Tendenz! Aber mit Paulus bekennt die Mystik, „daß Gott nicht ferne ist von jedem aus uns, daß wir in ihm leben, in ihm uns bewegen und in ihm unser Sein selber haben".[1] Darum blicken wir nach innen und horchen wir auf das, was wir in uns selbst vernehmen. Und auf dieses Zeugnis des Herzens hörend, erfahren wir es, daß wir bei aller Wandelbarkeit unseres Willens den Widerhall eines unwandelbaren Gesetzes der Heiligkeit in uns selber haben; wir erfahren es, daß wir uns aufrichten an einem Vaterherzen, das tröstet und verzeiht, auch da, wo die Welt entweder die Schuld nicht kennt oder die Verzeihung versagt; wir erfahren es, daß wir nach einer Wahrheit streben, die nicht so enge wie die der Menschen ist, nach einer Heiligkeit, die wir noch nicht geschaut, nach einer Seligkeit, aus deren Quelle wir schöpfen, bevor wir sie erreichen, und deren geringste Gabe unserem innersten Dürsten mehr entgegenkommt als tausend Bächlein, die aus dem Sande der Erde emporquellen. Das ist das Zeugnis unseres Herzens vom allheiligen Gott, vom allweisen, allwahrhaftigen Gott, vom barmherzigen und getreuen Gott, vom unendlich seligen Gott, vom lebendigen Gott, — der uns unaussprechlich nahe ist, obwohl wir so oft ihm ferne zu sein versuchen und wagen. Daraus ergeben sich eben jene Wege des mystischen Lebens, die von der Selbsteinkehr zum Gottesgedanken hinführen und wiederum von der Betrachtung Gottes zur Selbsteinschau zurücklenken. Wenn wir Gott nahe sind, sind wir ihm niemals so nahe, daß wir nicht immer näher ihm zustreben müßten, und wenn wir ihm ferne sind, sind wir doch nimmer in der Art ihm ferne, daß wir nicht vom Bewußtsein dessen, was uns von Gott trennt, vom eigenen Drängen getrieben, von der göttlichen Gnade getragen, nach dem trachten könnten, was uns mit Gott vereinigt, nach der Erkenntnis und Liebe Gottes.

Es gehört zu den Merkmalen der gesunden Weise des inneren Betens, daß der Mensch dieser nüchternen Probe seines Strebens nach Gottinnigkeit nicht aus dem Wege geht. Und die Schwingen würden bald der in der Höhe schwebenden Beschaulich-

[1] Apg. 17, 28. Vgl. n. 40 ff.

keit den Dienst versagen, wenn der Flügelschlag des sittlichen Erwägens und Wollens außer Übung käme.

Von hohem Interesse ist hierfür der Gedanke, mit welchem Dionysius der Kartäuser seinen Kommentar zur mystischen Theologie des „Areopagiten" zum Abschluß bringt. „Es gibt nur Eines, was von Gott uns trennt und ferne hält: die eigene Schuld. Wer also den Wunsch in sich trägt, von Gottesliebe zu glühen, den Lichtquellen des Gottleuchtens zu nahen, die mystische Theologie durch eigene Erfahrung zu kosten, mit einem Worte gesagt, wer ein Gottesfreund werden will: der mag sich als Gegenstand der Überlegung und des Strebens wählen, mit aller Sorgfalt in der Gegenwart des höchsten und furchtbarsten Richters, des allmächtigen Gottes, der alles sieht, wägt, richtet, ohne Unterlaß zu wandeln und in ehrerbietiger Furcht einherzuschreiten! Er meide jede Feigheit, Trägheit, Lässigkeit wie Übel der Hölle und spreche, in Erinnerung an die göttliche Gegenwart, oftmals zu sich selber: Du nachlässiger, armseliger Mensch, wie bist du doch ohne Scheu und Ehrfurcht, so aufgelöst und so wenig wandelnd in der Furcht des Herrn, vor welchem die Heere der Himmel in Zittern stehen, singen, dienen!" Mahnungen dieser Art sind damals und sonst häufig vom glühenden Eifer nach innerer Reform eingegeben worden; bei Dionysius aber sind sie besonders beachtenswert für die Würdigung seiner Auffassung der mystischen Theologie.

Als anderer Weg[1] zu Gott gilt von jeher die vernünftig 124
sinnende und ernst empfindende Betrachtung der Welt, die uns rings umgibt, von den Sternen bis zum Staub, vom Tautropfen bis zum Weltmeer, vom Würmlein und Blümchen bis zum Menschen, dem der Herr Krone und Zepter geliehen. Und jeder Mensch soll die Herrscherkrone im Reich der Schöpfung tragen; jeder Mensch soll der Sinnlichkeit Herr werden, auch insofern, als er die äußeren Naturvorgänge gewissermaßen überwindet durch einen mehr oder minder tiefen Einblick in ihren Zusammenhang und in ihre Gesetze. Diese Naturüberwindung wird aber um so sicherer und um so vollständiger sein, je weniger die wissenschaftlichen Verständigungsversuche des Lichtes der religiösen Anschauung entbehren. Und, soweit das Naturverständnis hier in Frage steht, wird wohl die religiöse Auffassung häufig den Mangel wissenschaftlicher Erkundung ausgleichen, nicht aber wird durch das gelehrte oder polymathische Naturwissen der Mangel

[1] Vgl. „Vier Fittiche geistiger Betrachtung" (Blick auf die Sünde, auf die Tugend, auf unsere Niedrigkeit, auf Gottes Werke), bei Pfeiffer I, 348 ff., (von Pfeiffer wurde die Schrift als Werk Davids von Augsburg angesehen). Vgl. auch Bonaventura, Itinerarium mentis ad Deum, cap. 2.

an tieferer, religiöser Würdigung der Schöpfungswelt ersetzt werden können. Es wäre aber wohl der Mühe wert, das Bergziel einer befriedigenden Weltanschauung auf dem zuverlässigen, wenngleich steilen Pfade zu erstreben, auf welchen das religiöse Denken hinweist!

Diesen Pfad empfahl der große Weltapostel seinen Zeitgenossen in der römischen Kulturwelt, als er davon sprach, daß Gottes ewige Macht und Herrlichkeit, obgleich an sich unschaubar, eine gewisse Sichtbarkeit um unsertwillen sich gegeben hat in den Schöpfungsreichen, deren Dasein und Vollkommenheit das Spiegelbild der unendlichen Vollkommenheiten des Schöpfers ist.[1] Längst vor Paulus hatte der Psalmist diesen Gedanken im Liede ausgesprochen: „O Herr, unser Gott, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen, weiten Erde!“[2] Die Apostel und Propheten haben ihre Genossen bei solchen Bekenntnissen. Hat nicht Galenus gesagt, daß er einen Hymnus auf die Gottheit zu singen glaube, wenn er die wunderbare Teleologie des menschlichen Körpers erforsche und darstelle?[3] Niemals werden solche Naturforscher aussterben, die sich weigern, Wirkungen anzunehmen ohne ausreichende Verursachung, Gesetze ohne Gesetzgeber, Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit ohne eine höchste Intelligenz und einen höchsten Willen, — Forscher, welche es als einen Verzicht auf die Lösung des Welträtsels betrachten würden, wenn der Zufall als ausschlaggebender Faktor in die Rechnung eingesetzt werden sollte! Eine Zeit lang mögen diese Männer mit der Sprache zurückhalten, nicht aber werden sie dauernd stumm bleiben, wie die Agnostiker; zur guten Stunde werden sie einstimmen in die Psalmen, welche die Gottesfreunde zu allen Zeiten auf den Schöpfer gesungen haben und singen werden.

„Auch mit bloßer Vernunft gewinnt ein emsiger Mensch bei fleißigem Suchen etwas Kunde von Gott, wenngleich in ferner Weise. Er findet Gott an der Hand der Kreaturen. Von dem Wesen der Dinge, die da sind, wird Gott als Wesen erkannt, von der wunderbaren Ordnung der Dinge als ein weises Wesen und von der Bewegung der Dinge als ein lebendiges Wesen. Nach dieser Weise suchten ihn ehevor etliche große heidnische Meister

---

[1] Röm. 1, 20.
[2] Ps. 8.
[3] De usu partium, l. 3.

und besonders der vernünftige Aristoteles; dieser grübelte nach in dem Laufe der Natur, wer derjenige wäre, der da ist Herr der Natur. Er suchte ihn eifrig und fand ihn. Er bewährte aus dem wohlgeordneten Naturlaufe, daß notwendig sein müsse ein einziger Fürst und Herr aller Kreaturen, in dem und von dem alles ist, was da ist, sein und werden kann, und in dem alle Dinge bestehen und erhalten werden."[1] So sprechen die Dinge vom Dasein Gottes. So erzählen sie von Gottes Eigenschaften. Bei der Betrachtung der Wunderwerke, die Gott so weit ausgebreitet und ausgegossen hat, spürt die Seele Gott in seiner allmächtigen Kraft, in seiner überfließenden Güte.[2]

Die Erde und das Universum sind also dem ernstgerichteten 125
Denken mehr als eine bloße Vorratskammer für den großen Haushalt der Menschen, obwohl sie auch nach dieser Seite alles Staunens würdig und vom Staunen zum Glauben zu führen nicht unvermögend sind. Aber der Mystiker hat den Schritt von den Geschöpfen zum Schöpfer längst vollzogen und, wenn er ihn stets aufs neue wiederholt, so tut er es nicht, um zu fragen und zu tasten, sondern um den Hymnen ein immer neues Echo zu geben, die immer neu aus der Schöpfung herausklingen, ob auch hundert und tausend Frühlinge kommen und gehen, Millionen von Saatkörnern sterben und auferstehen, Millionen von Knospen und Blättern, Reben und Zweigen und Bäumen und Früchten ihre Pracht, ihren Segen entfalten.

Denn „es spricht St. Augustin: Alle Kreaturen, die Gott je erschuf, sind nichts anderes als ein Winken, womit Gott uns zu sich locken und reizen will, daß wir daran ihn erkennen und uns wieder zu ihm kehren".[3] Gottes-Erkenntnis, Gottes-Liebe und Gottes-Lob soll in uns reicher und reicher werden, wenn wir das „Sursum corda" der Schöpfung hören und das unsrige in die Schöpfung hineinsingen.

Der selige Heinrich Suso wurde gefragt, was Gegenstand seines inneren Schauens sei, so er die Messe sänge und vor dem Kanon anhöbe, die Präfation zu singen. Denn die Worte „Sursum corda!", „Die Herzen empor!", gingen ihm so recht begierlich

---

[1] Susos Leben, Kap. 53; die einzelnen Zitate aus Aristoteles und Thomas v. A. sind nachgewiesen bei Denifle 253 ff.

[2] Tauler, Hambergers Ausgabe I 291 f.

[3] Nach einem Manuskripte, bei Greith 131, vgl. 129 f. (das Manuskript gibt hier Susos Ausführung wieder, nur erweitert).

aus seinem Munde, daß die Menschen, die ihn hörten, darob eine besondere Andacht gewinnen mochten. Er antwortete mit tiefer Bewegung: „Wenn ich dieselben löblichen Worte, die da heißen Sursum corda, sang in der Messe, so geschah gemeiniglich, daß mir Herz und Seele zerflossen war von göttlicher Begierde, die mein Herz aus sich selber nahm an der Stunde." Und zwar waren es, wie Suso ausführte, dreierlei einleuchtende Meinungen, die ihn so tief ergriffen. Die erste „Meinung" soll hier wiedergegeben werden. „Ich nahm vor meine inneren Augen mich selber nach allem, das ich bin, mit Leib und Seele und allen meinen Kräften, und stellte um mich alle Kreatur, die Gott je schuf im Himmelreich, im Erdreich und in allen Elementen, ein jegliches sonderlich mit Namen, es wären Vögel der Luft, Tiere des Waldes, Fische des Wassers, Laub und Gras des Erdreiches und der unzählige Sand am Meere, und dazu all das kleine Gestäube, das da scheinet in der Sonne Glanz, und alle die Wassertröpflein, die von Tau, von Schnee und Regen je fielen oder immer fallen, und wünschte, daß deren ein jegliches hätte ein süß aufdringendes Saitenspiel, bereitet aus meines Herzens innerstem Safte, und also aufklingend ein neues hochgemutes Lob brächte dem geminnten zarten Gott von Ende zu Ende. Und dann erweiterten sich die minnereichen Arme meiner Seele gegen die unzählige Zahl aller Kreaturen, und war meine Meinung, wie ein wohlgemuter Vorsänger die Gesellen reizt, sie alle anzueifern, fröhlich zu singen und die Herzen zu Gott aufzubieten: Sursum corda![1]

In solchen Übungen der Naturandacht waren die Mystiker unermüdlich, und sie mahnten alle, dieses stets originellen und stets modernen Gebetbuches sich zu bedienen. „Die großen Meister von Paris lesen große Bücher und kehren die Blätter um — das ist wohl gut; aber die wahren Gottesfreunde lesen das wahre, lebendige Buch, darin alles lebt. Sie kehren die Blätter um in diesem Buch, welches ist der Himmel und das Erdreich, und lesen da das wunderbare Werk Gottes." „Schaue (auch du) über dich und schaue um dich nach den vier Enden der Welt, wie weit und wie hoch der schöne Himmel ist in seinem schnellen Lauf, und wie adelig ihn sein Meister gezieret hat mit den sieben Planeten und mit der unzähligen Menge der lichten Gestirne; und wie die klare Sonne unbewölket in der Sommerzeit mit ihrem heiteren und

[1] Susos Leben, Kap. 11.

lichten Schein so fröhlich aufbricht und allen Kreaturen leuchtet und mit ihrer Kraft in dem Erdreich reiche Genüge und Früchte bringt, und wie alles blühet und grünet zu Berg und Tal und voll Gottes ist!"[1]

„Ach, zarter Gott," — dies ist der herrliche Grundton aller dieser Lieder des Herzens — „bist du schon in deiner Kreatur so minniglich, wie mußt du dann in dir selber so gar schön und wonniglich sein!"[2]

Die mystischen Frauen des Mittelalters blieben nicht zurück hinter den Männern in dieser frommen Naturbetrachtung. Oder, wenn man will, sie waren vorangegangen. „Die Klarheit des Sonnenscheins", so schreibt Hauck[3] in bezug auf Mechtild von Magdeburg, „und die Frische des tauigen Morgens, die süße Maienluft mit Nachtigallenschlag, der feine Klang des rinnenden Wassers und der üppige Reichtum der blumigen Wiese . . . — darin lebte sie so sehr, daß dies alles ihr lebte, mit ihr sprach und handelte. Um Gott genug zu loben, sendet sie alle Kreaturen zu Hofe und heißt sie den Herrn loben an ihrer statt." Das ist ihr Begehren, daß alle Kreaturen ein Te Deum laudamus singen.[4] Und wie könnte es anders sein bei jenen Frommen, die in der heiligen Liturgie der katholischen Kirche wie in ihrer Schule herangereift sind!

Eine echt naturinnige Gottesfreundin war in der neueren Zeit die selige Kreszentia von Kaufbeuren. Blümlein und Mücklein, Farbe und Licht war ihre Wonne und eine Staffel des Aufstieges zu dem schönen „Blümleinmacher". Von der sichtbaren Natur ausgehend, sang sie ihr herrliches Lied „von der süßen Hand Gottes".

Ich sag' zu mir öfters: Du Blum' in der Blüh',
Willst denn schon verwelken? Es ist noch zu früh.
Das schmerzt mich dann bitter — doch denk' ich darauf:
Laß Blätter nur fallen, der Same geht auf!

Wieder klingt ihr Lied:

Und werd' ich auch immer mit Leiden geplagt,
Wie wenn eine Welle die andere schlagt;
Wenn nur die Hand Gottes zu fischen verlangt,
Je trüber das Wasser, je reicher sie fangt.[5]

Diese Stimmen sind vor allem deshalb wertvoll, weil sie nicht ver- 126
einzelt verhallen, sondern mächtige Zeugnisse sind für eine allgemein ver-

[1] Susos Leben, Kap. 53; Greith 131.

[2] Suso, a. a. O. bei Denifle 256; vgl. Büchlein der Weisheit, Denifle 344 ff.

[3] A. a. O. 387.

[4] „Das fließende Licht der Gottheit" IV 12, Ohl (Deutsche Mystiker 2) 133 f.

[5] Nach Ansgar Pöllmann, Pastor Th. Schmidt und die selige Kreszentia von Kaufbeuren, 93 und 94.

breitete Weltanschauung. Vgl. C. Berthold, Blüten christlicher Naturanschauung, 1882, 268 ff. In die Reihe dieser frommen Erhebungen, welche die Seele aus den Geschöpfen gewinnen kann, gehören auch die Winke, wie sie z. B. der hl. Franz von Sales in der „Anleitung zum gottseligen Leben", IV. Buch, 13. Kap., gibt.

In zahlreichen Weisen tritt uns diese herrliche „Mystagogie" in der Zeit der heiligen Kirchenväter entgegen. Ich erinnere nur an die 9. („Erleuchtungs"-) Katechese des hl. Cyrill von Jerusalem.

Gerade die schlichten Seelen, Männer und Frauen in einfachen Berufskreisen, wie etwa jene, die durch ihre Tagesarbeit in engen Verkehr mit der sichtbaren Schöpfung geführt werden, pflegen am leichtesten diese Art der Beschaulichkeit, nicht allein am stillen Lebensabend, sondern nicht so selten mitten im arbeitreichen Leben. Es bedarf für sie nicht der außerordentlichen Eindrücke der Hochgebirgswelt oder des Weltmeeres in Stille und Sturm; ihr Auge und ihr Herz sind offen genug, um die Gottesklänge aus Fluß und Flur, Wald und Wiese bei Tag und Nacht, im Frühling und im Herbst zu vernehmen.

Ungern versage ich es mir, den einfachen Formen, in welchen das mystische Leben auch in der Gegenwart sich ausspricht, einen weiteren Raum zu gönnen. Ich will sie wenigstens nicht ganz mit Stillschweigen übergehen.

Eine Herbstbetrachtung hat die Form gefunden:

Wird so still in der Natur,
Grau und leer die goldne Flur,
Blatt um Blatt, es bricht, erbleicht,
Alles wank und welk sich neigt.

Das Heute noch gehöret mein,
Drum heute noch ich wirken will;
Morgen kann es anders sein:
Bleich und starr und kalt und still!

Die gleichen Hände, die sonst der Arbeit sich gewidmet, haben die Frühlingsbetrachtung aufgezeichnet:

Aufwärts treibt's die Blumen all
Zum goldnen Himmelslichte hin:
Aufwärts zu dem Himmelslicht
Soll's die Seele gottwärts ziehn.

Auch die schlichte Prosa dieses inneren Lebens ist erhabene Poesie bei aller treuen Wirklichkeit. Hier ist die Aufzeichnung eines Waisenkindes.

„Wie viele Straßen ziehen an meinem Dorf vorüber! Wie vielfach sind die Lebenswege! Welches wird mein Lebenspfad sein? O Gott, du sorgest so väterlich für alle Dinge, auch für die kleinen Blümlein und für die armen Vöglein. Wenn ich das alles so betrachte, dann ist es mir, als ob du, o himmlischer Vater, mich hieltest in deinen Armen, wie einst meine liebe Mutter mich getragen und beschützt hat." „Manchmal sehe ich

abends spät hinauf zum hellen Sternenhimmel, und ich kann nicht anders, ich muß sprechen: O Gott, wie groß bist du, wie gut! Da ist mein Herz entzückt, und ich bete den Lobgesang: ‚Großer Gott, dich loben wir.' Es ist wahr, was ich in der Schule gelernt habe als Wort der Hl. Schrift: ‚Wie groß sind deine Werke, o Herr, alles hast du mit Weisheit gemacht!' Nun will ich anheben und das Gloria singen: ‚Dich loben wir, dich preisen wir, dich beten wir an, dich verherrlichen wir — um deiner großen Herrlichkeit willen.'"

Wie erhaben klingt diese echt christliche Naturmystik gegenüber der modernen pantheistisch-monistischen Naturmystik oder auch jener des Mohammedanismus, wie ihr z. B. Saadi oder Feridedin Attar (im 13. bzw. 14. Jahrh.) Ausdruck gegeben haben. Ersterem wird der im Licht sterbende Schmetterling zum Ideal, letzterer singt:

Brennt das ganze Weltall nun heiß in Liebesgluten,
Fort die Schal', stürz dich hinein in des Wesens Fluten.
Das Geheimnis alles Seins ruht in deiner Seele!
Wasser bist du, Erde auch, o des Wunders Wonne,
Mark bist du und Schal' zugleich, Himmel, Stern und Sonne.

Siehe Tholuck 250 f. und 258 f.

Und wiederum, wie hoch steht die christliche Naturbetrachtung über jener Naturmystik, die an die Namen eines Agrippa von Nettesheim, eines Theophrastus (Paracelsus) u. a. sich knüpft. Wir erwähnten bereits (oben n. 48) diese eigenartige Literatur, die aus Neuplatonismus und Kabbala, aus Magie und Alchimie, astrologischen und theurgischen Vorstellungen zusammengewürfelt und mit naturwissenschaftlichem und polymathischem Stoff verbrämt, an vielversprechenden Titeln so reich ist: „Geheime Philosophie", „Die Natur der Dinge", „Die dreifache Weise, Gott zu erkennen", „Die drei Substanzen" usw. Was da von Weltseele, Lebenshauch, Einfluß der Natur auf den Menschen und des Menschen auf die Natur gedeutelt wird, kann in seiner Weise kaum übertroffen werden. Aber Ziffernen sind nicht Quellen!

„Von den Geschöpfen zum Schöpfer!" das ist die 127
echte Naturphilosophie, die echte Naturmystik. Im Kleinsten wie im Größten sieht das religiöse Gemüt etwas aufleuchten, was vom Herzen Gottes, vom Geiste Gottes erzählt und zum Herzen Gottes führen will. Von der Ebene zum Hügel, vom Hügel zum Berge, vom Berge zum Gipfel, vom höchsten Gipfel des Körperlichen zum Geistigen, vom Geistigen aber zum absoluten Geiste, zum unendlichen Geiste, zum persönlichen Gott![1] In nichts an-

[1] Unter den vielen einschlägigen Stellen siehe St. Anselm, l. 10 de Med. Orat. 19: Domine, praebe mihi contemplationis pennas! ... Multae sunt contemplationes, quibus anima devota tibi mirabiliter pascitur. Sed in nulla earum ita delectatur, sicut in te, et quando te solum cogitat et contemplatur. Vgl. noch E. Wasmann, Christlicher Monismus, 1919, 30 ff.

derem wird der Geist ruhen außer in Gott, und je häufiger er zu ihm aufsteigt, und je näher er ihm sich verbindet in Erkenntnis und Liebe, um so sicherer und beseligender ist das Ruhen der Seele in Gott, freilich nur ein relativ vollkommenes Ruhen. Denn der eucharistische Gesang des Aquinaten wird immer ein zutreffendes Gebet für uns sein, auch wenn er eine allgemeinere Fassung erhält:

Gottheit, die verhüllet hier mein Auge sieht,
Laß geschehn, wonach mir meine Sehnsucht glüht;
Daß ich dich enthüllet sehen mög' und ganz
Einst im Himmel schaue deiner Glorie Glanz![1]

Und doch wurde uns ein Weg gegeben, auf welchem schon im Diesseits Gott in wunderbarer Weise unserem Geiste nahe geworden ist[2] und auf welchem wir bei aller Beschränkung unseres Erdendaseins mit Zuversicht Gott näher treten können, wenn unser Geist sich versuchen will in der betenden Betrachtung. Auf diesen Weg weist Thomas von Kempen hin, wenn er das Leben Jesu als den höchsten Gegenstand unserer Meditation bezeichnet.[3]

Freilich das ganze Gebiet der religiösen Wahrheit kann und soll Gegenstand des betrachtenden Gebetes sein, selbst die erhabensten Mysterien nicht ausgeschlossen. Wie Gottes Wirken nach außen, so ist auch sein Wesen nach innen, wie Gottes Einheit, so ist seine geheimnisvolle Dreieinigkeit, wie Gottes Unendlichkeit und Geistigkeit, so ist das Geheimnis der Menschwerdung des Logos und die heilige Eucharistie und das Gnadenwirken des Hl. Geistes Gegenstand der Meditation, weil ja die Offenbarung uns darüber einen gewissen Aufschluß erteilt hat. Immerhin wird der Strom des Segens, der aus solcher Betrachtung, den Augen der Menschen zumeist verborgen, hervorströmt, dort reicher sein, wo größere natürliche und übernatürliche Begabung ein höheres Aufsteigen, ein tieferes Eindringen ermöglicht. Aber auch den Christen mit gewöhnlichen Geistesgaben und mit einem gewöhnlichen Maß geistlicher Gnaden wird jede fromm erwogene Wahrheit des Glaubens zu einer Licht-

[1] Abschluß des bekannten sakramentalen Hymnus.
[2] Wasmann, a. a. O. 32 ff.
[3] Summum igitur studium nostrum sit: in vita Iesu meditari. Im. Chr. I 1.

und Trostquelle, weil ja das natürlich erkennbare und das übernatürlich geoffenbarte Wahrheitsgut nicht als toter Besitz, sondern als Lebensgut zu denken ist.

Nichtsdestoweniger gibt die Heilige Schrift[1] selber manchen Fingerzeig, auch in dem Sinne Christus als „Weg, Wahrheit, Leben" zu erfassen, daß wir Christi Person und Leben und Werk, Christus im Stande seiner freiwilligen Erniedrigung und Christus in seiner Herrlichkeit und Herrschaft, Christus als Mensch und Christus als Gott betrachten, beherzigen, weil er das Zentrum aller Geheimnisse und der Brennpunkt der Liebe ist.[2] Wenn das nicht so wäre, würde nicht Christus der Herr das eucharistische Geheimnis seines Leibes und Blutes, seines Opfers und seiner Verklärung zum Mittelpunkt des kirchlichen Lebens gesetzt haben. So erhaben darum die Betrachtung des Lebens Jesu ist, so ist sie nicht minder allen zugänglich, selbst dem das innere Beten pflegenden Kinde. Die Kirche hat auch von Anfang an allezeit diesem Betrachtungsgegenstande eine so allgemeine und so selbstverständliche Liebe zugewandt, daß man kaum sich veranlaßt sähe, darauf einen besonderen Nachdruck zu legen, wenn nicht die Verirrungen des Quietismus hierzu Anlaß gegeben hätten.

Die hl. Theresia erzählt, daß sie selbst eine Zeitlang, unter dem 128
Einfluß einer einseitig-mystizistischen Literatur stehend, hierin geirrt habe. „Herr meiner Seele und mein höchstes Gut, mein gekreuzigter Jesus, nie erinnere ich mich ohne Schmerz dieser meiner Ansicht (daß nämlich die heilige Menschheit Christi ein Hindernis der Beschauung bilde). Es kommt mir jetzt, obwohl es Unwissenheit war, wie ein großer Verrat vor, geübt gegen meinen guten Meister. Zuvor hatte ich stets eine so innige Andacht zum Heiland gehabt. Auch dauerte jene Meinung nur sehr kurze Zeit."

Man habe gesagt, so berichtet Theresia (und ihr Bekenntnis konnte für die mystischen Kreise der folgenden Zeiten ein Segen werden), daß man „von jeder körperlichen Vorstellung sich losmachen und zur reinen Anschauung der Gottheit sich erheben" müsse, und man habe diese Forderung auf Joh. 16, 7 gestützt. Aber der erste Teil dieses Verses will nicht ohne die zweite Hälfte verstanden werden. Wenn der Herr sagt: „Es ist gut für euch, daß ich hingehe", spricht er nicht davon, daß seine sichtbare Erscheinung Hindernis der Erkenntnisvollendung sei, sondern daß diese Erkenntnisvollendung nach den ewigen Ratschlüssen als Gabe des Hl. Geistes sich darbieten werde: „Wenn ich nicht hingehe, wird der Hl. Geist nicht zu euch kommen; wenn ich aber hingehe, werde ich ihn euch

[1] Vgl. z. B. Kol. 1, 15 ff.; 2, 9 ff.; 1. Joh. 5, 20; dazu den Prolog des Johannesevangeliums.

[2] Vgl. oben n. 18.

senden." Daß mit dem „Fortgehen" des Heilands der Glaube und die Liebe der Jünger auf ein neues sich bewähren und vollenden müssen, hat mit den Stufen der Beschauung an sich nichts zu tun. Zudem ist doch ein großer Unterschied zwischen dem Betrachten des messianischen Erdenlebens und dem Haften am Körperlichen; das Leben Jesu ist sichtbar, aber es ist doch mehr als dies!

Übrigens bemerkt die Geisteslehrerin ganz mit Recht (obschon sie dabei die Selbstanklage viel zu scharf faßt, was ich übergehe): „Wenn man ohne die Menschheit Christi fertig werden will, läuft unmerklich ein Mangel an Demut mit unter. Denn, wer sollte, sogar nach einem langen Leben des Gebetes und der strengsten Bußübungen und aller erdenklichen Verfolgungen, es nicht als den kostbarsten Schatz und die herrlichste Belohnung ansehen, wenn der göttliche Meister es ihm gewährt, mit Johannes zu den Füßen seines Kreuzes zu stehen!"

Manchmal kann es schwierig sein, fügt die Autorin bei, dauernd über Christi Leiden nachzudenken; aber was hindert denn, die Geheimnisse seiner Herrlichkeit, die Auferstehung, die Eucharistie, zu erwägen? „Da sehen wir ihn nicht erschöpft, von Ruten zerrissen, von Blut überronnen, von den Wegen ermüdet, verfolgt von denen, welchen er Gutes getan, von den Aposteln verlassen. Allzeit an diese großen Schmerzen zu denken, ist nicht möglich. Nun, wohl denn, hier ist er ohne Leiden, voll der Glorie, wie er vor seiner Himmelfahrt die einen anspornt, die anderen ermutigt. Hier im heiligen Sakramente ist er unser beständiger Gefährte, dem es unmöglich zu sein scheint, sich auch nur einen Augenblick von uns zu trennen. Und ich, o Herr, brachte es über mich, in der Hoffnung, dir besser zu dienen, mich von dir zu trennen." Leben, 22. Kapitel.

Die Wichtigkeit der Betrachtung des Lebens Jesu ergibt sich auch daraus, daß wir ein Lebensideal nicht erstreben, wenn wir es nicht klar vor uns haben. Christus aber ist das ewig bleibende, ewig neue Ideal des Christen. Ipse est exemplar a Patre hominibus propositum, cuius imitatione emendemus et componamus mores nostros corruptos et dirigamus pedes nostros in viam pacis. Quare cum Christi vita sit perfectissima et ipsa idea virtutis et sanctitatis, sequitur, ut quo vita nostra propius ad eam imitatione accesserit, ipsa quoque perfectior sit, imo et propius accedat ad ultimum finem suum ideoque eo etiam felicior sit. So im Direktorium (c. 18, 2) zu den Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola.

IV. Hilfsmittel und Methodik des betrachtenden Gebetes.

129 Bei der Ausführlichkeit, mit welcher die Lehrer des geistlichen Lebens die Methode und die Hilfsmittel der Betrachtung behandeln,[1] ist es für die gegenwärtige Arbeit entbehrlich, näher darauf einzugehen. Und es wäre ein völliges Schweigen statthaft, wenn

[1] Vgl. F. X. Mutz, Christliche Aszetik § 45—52.

nicht auch hier Mißverständnisse müßten abgewiesen werden. Wollte man nämlich zugeben, daß für die wahrhaft Beschaulichen keinerlei Hilfsmittel und Stützen der Andacht erforderlich und gestattet sind, so würde man dem morschen Boden der quietistischen Mystik schnell nahe gekommen sein.

Unter den Lehrsätzen des Molinos, die von der Kirche beanstandet wurden, befinden sich eine ziemliche Anzahl von solchen Irrungen in bezug auf das Gebetsleben. Wer beim Gebete bildliche Darstellungen zur Anregung benützt, wer mit Sinnesbildern und mit eigenen Begriffen tätig sein will, betet nach Molinos nicht „im Geiste und in der Wahrheit". Der Unwissenheit in geistlichen Dingen wird bezichtigt, wer glaubt, man müsse sich beim Gebete selbst zu helfen suchen durch diskursives Nachdenken, wenn Gott nicht zur Seele spricht; denn Gott wirke ja immer in der Seele, wenn diese ihn nicht daran hindere durch ihre diskursive Denktätigkeit! Gott will, heißt es abermals, von der Hervorbringung der Akte nichts wissen; man soll vielmehr verbleiben im dunklen und allgemeinen Glauben, ohne zu denken an spezielle göttliche Eigenschaften und an die Trinität.

Qui in oratione utitur imaginibus, figuris, speciebus et propriis conceptibus, non adorat Deum in spiritu et veritate. Prop. 18 Denzinger 1238.

Asserere quod in oratione opus est, sibi per discursum auxilium ferre et per cogitationes, quando Deus animam non alloquitur, ignorantia est. Deus nunquam loquitur, eius locutio est operatio, et semper in anima operatur, quando haec suis discursibus, cogitationibus, operationibus eum non impedit. Prop. 20, Denzinger 1240.

In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cuiuscumque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum et amandum eique inserviendum; sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet. Prop. 21, 21, Denzinger 1241[1]. Vgl. prop. 32, 33, 34, 58 usw.

Dazu vgl. unten § 29, n. 191 ff.

Alle diese Behauptungen wurden in dem Sinne, in welchem sie von Molinos vorgetragen wurden, zensuriert, und es ist wohl zu beachten, welche Tragweite diesen Zensuren für manche Kontroverse innerhalb der mystischen Theologie zukommt. Im Augenblick muß aus ihnen der Schluß gezogen werden, daß

[1] Zur Erklärung siehe Kardinal C. Gennari, Del falso misticismo 1907, 47 s.

in einem Überspringen der gewöhnlichen Weise des betrachtenden Gebetes nicht das Heil zu suchen sei. Die Flamme der Andacht mag noch so hell brennen: sie wird des nährenden Öles bedürfen, das aus dem Nachdenken, aber auch aus dem Worte Gottes in Schrift und lebendigem Predigtwort ihr zufließt. Am wenigsten kann die fromme Rührung, auf sich selbst gestellt, gesunden Fortbestand haben. Denn wie schon Johannes Klimakus mit ziemlich derbem Ernste näher ausführt, wollen „manche, die an Tränen reich sind, in jenem ihnen selig dünkenden Zustand der Tränen jeden Gedanken mit Gewalt von sich ausschließen; aber sie wissen nicht, daß Tränen, die nicht aus tiefer Empfindung und Einsicht hervorquellen, mehr unvernünftigen Geschöpfen zustehen als vernünftigen Menschen".[1] Die grundsätzliche Ausschaltung *der verstandesmäßigen Geistesoperationen* aus dem betrachtenden Gebete bedeutet nicht sowohl die Treue gegen göttliche Inspirationen, als vielmehr die Auslieferung an ungeregelte Instinkte, *ungezügeltes Träumen* oder *bares Untätigsein*. Nicht bloß die Aszeten, nicht bloß die Väter, nicht bloß die Heilige Schrift, sondern auch der gesunde Menschenverstand weigert sich, einen solchen Quietismus zu ertragen. Mit dem religiösen Leben aber, wie es in der Kirche allgemein gutgeheißen ist, kann er nimmer zusammen sein. So ist z. B. die besondere Prüfung des Gewissens[2] allen Ordensregeln gemeinsam: wie kann sie zusammengehen mit jener Antipathie gegen die einzelnen Akte des Erkenntnisvermögens?

130 Es sind demnach innere und äußere Hilfsmittel der Erbauung, die besonders im Anfang des geistlichen Lebens erfordert werden, auch bei dessen Fortgang und selbst bei dessen Höhenstufe nicht leicht auf längere Zeit ganz zu entbehren, — gleichwie anderseits die Hilfen und Methoden des betrachtenden Gebetes *niemals zur hemmenden Schranke* werden dürfen gegenüber der berechtigten Eigenart in der persönlichen Religiosität und gegenüber den göttlichen Gnadengaben.

Es ist hier nicht nochmals zu sprechen von der *entfernteren* Vorbereitung, welche als *unersetzliche* Bedingung des inneren Gebetes gilt, von der Läuterung des Herzens, von der

[1] Scala, grad. 7.

[2] Vgl. Is. 38, 15; Ps. 118, 15; 17, 22; 76, 6.

Ordnung des Lebens.[1] Als Mittel der näheren Vorbereitung aber pflegt die geistliche Lesung genannt zu werden und mit ihr wohl auch die geistliche Unterweisung oder Unterredung. „Lesung und geistliche Unterredung sind gut und sind der Aussaat zu vergleichen; sie liefern den Stoff für die Betrachtung. Die Gedanken, die du beim Gebete und bei der Betrachtung gerne haben möchtest, die mußt du dir vorher durch Lesung, Unterredung sammeln oder erarbeiten. Je nachdem du die Pflanzen in dein Herzensgärtlein einsetzest, dementsprechend wirst du sie haben. Die geistlichen Unterredungen erleuchten den Verstand, entflammen das Gemüt und bereichern das Gedächtnis mit guten Gedanken."[2] In nicht seltenen Fällen läßt sich sagen, daß die Unterlassung der vorbereitenden Lesung die Fruchtbarkeit der Betrachtung vermindert, weil die Gedanken zuviel hin und her sich zerstreuen, statt auf einen gemeinsamen Zielpunkt sich hinzuordnen. Freilich wird diese Gefahr um so eher vermieden werden können, je leichter ein dem Betenden vertrauter Betrachtungsgegenstand bei kurzer Sammlung dem Gedächtnisse sich wieder zur Verfügung stellt und je vorangeschrittener der Betrachtende im inneren Leben ist.

Indessen ist auch in bezug auf die der Betrachtung dienende Lesung eine Klippe zu meiden. Es geschieht nämlich, wie ein erfahrener Geistesmann bemerkt, häufig, daß man sich in die völlige Abhängigkeit von Büchern begibt zum Nachteil der eigenen, persönlichen Arbeit. Selbst während der Tage geistlicher Exerzitien beschäftigen sich manche mehr mit Lesen als mit eigenem Nachdenken. Eine solche Methode „verursacht allerdings keine schwere geistige Anstrengung, aber man schöpft auch daraus keine erhebliche Frucht", gleich jenen, die bei solchen Gelegenheiten sich damit begnügen, lang ausgeführte Vorträge anzuhören.[3] Um so empfindlicher ist der Nachteil, wenn man statt guter aszetischer Schriften solche zweiten oder dritten Ranges benützt, von denen das Wort gilt: „Der Überfluß hat uns arm gemacht." Und wiederum mehrt sich der Nachteil, wenn in geistlichen Instituten der Auswahl der Bücher, aus denen zur Vorbereitung der Betrachtung vorgelesen wird, nicht die entsprechende Sorgfalt zugewendet wird.

Wo dagegen die vorbereitende Lesung sorgfältig ausgewählt und verständig benützt wird, ist sie das naturgemäße und kaum für die Dauer miß-

---

[1] Siehe oben n. 84.

[2] P. Thomas Villanova 355 (nach David von Augsburg l. c., cap. 25).

[3] J. Roothaan, De spiritualium exercitiorum usu, bei R. Handmann, Geistliche Übungen des heiligen Ignatius von Loyola, p. XX.

bare Hilfsmittel der Betrachtung,[1] insoweit nicht das lebendige Predigt- und Lehrwort in ausreichender Weise geboten wird. Denn die fruchtbarsten Saatkörner der Meditation sind und bleiben ohne Zweifel jene, die aus der Anhörung des Wortes Gottes, sei es in der Predigt und Katechese, sei es in der geistlichen Konferenz oder in sonst einer Weise, gewonnen werden, und jene, die bei ernst nachdenkender, frommer Lesung der Heiligen Schrift in die Seele fallen.

131 Dabei muß immer wieder betont werden, daß das geistige Leben überall, am meisten aber dort, wo es produktiv ist, in unermeßlicher Mannigfaltigkeit sich entfaltet. Es gilt dies vom geistlichen Leben nicht minder. Auch hier ist ein geistiges Tun und Schaffen, ein Mühen und Versuchen, das sich in jedem einzelnen einzeln darstellt und anders heute als gestern. Für viele entfacht sich die fromme Betrachtung niemals mehr als im Heiligtum, bei der hehren Feier der Liturgie, die das innere Licht in hellen Feuergarben in die Seele wirft; für andere genügt ein einziger Text der Heiligen Schrift, um lange Zeit und wiederholt mit Andacht und Frucht die Betrachtung zu pflegen; andere kommen auf schlichtestem Wege gut voran, indem sie in des gottseligen Kempen „Nachfolge Christi" oder in sonst einem guten Buche einen Satz um den anderen lesen, bei jedem einige Zeit unter frommen Erwägungen, Affekten, Anrufungen verweilend. Vielen dient die vom hl. Ignatius an zweiter Stelle vorgeschlagene Gebetsweise. Man beginnt das Vaterunser zu beten und denkt sogleich, nachdem man das Wort „Vater" gesprochen hat, über die Bedeutung dieses Wortes so lange nach, als man (durch verschiedene Vergleichungen und Anwendungen) Geisteslicht, Willensanregung, Herzenströstung in dieser Erwägung findet; alsdann geht man zum nächsten Worte über, um dabei ähnlich betrachtend zu verweilen.

Der im beschaulichen Leben viel erfahrene und viel geübte Meister fügt zur Erklärung noch drei Regeln und zwei Bemerkungen hinzu.

„Erste Regel: Wer so betet, soll in dieser Weise (der Heilige spricht zunächst von den Tagen der Exerzitien) eine Stunde auf das ganze Gebet des Herrn verwenden, und ist es vollendet, so spreche er ein „Ave Maria", den „Glauben", sowie „Seele Christi, heilige mich" und „Gegrüßet seist du, Königin", entweder nur innerlich im Geiste oder auch mit dem Munde, auf die sonst gewöhnliche Weise.

---

[1] Hugo von St. Viktor, Didasc. V 9, gibt die Reihe: erst Lesung, dann Meditation und Gebet, — hierauf die Betätigung auf dem erkannten Wege des Lebens, — zuletzt die Kontemplation.

Zweite Regel: Wenn derjenige, welcher das Gebet des Herrn in dieser betrachtenden Weise betet, in einem Worte oder in zwei Worten einen geeigneten Stoff zum Nachdenken findet und mit Geschmack und Tröstung dabei verweilen kann, so sei er nicht darauf bedacht, weiter zu gehen, wenn es auch die ganze Betrachtungsstunde währt. Ist diese verflossen, so spreche er die noch übrigen Worte des Vaterunser in der gewöhnlichen geläufigen Weise.

Dritte Regel: Hat jemand bei einem oder zwei Worten des Gebetes des Herrn eine ganze Stunde verweilt, so soll er am anderen Tage, wenn er zu demselben Gebete zurückkehren will, jenes erste Wort oder jene beiden Worte in der gewöhnlichen Weise sprechen und dann bei dem unmittelbar folgenden Worte die Betrachtung beginnen in derselben Weise, wie in der zweiten Regel erklärt worden ist.

Erste Bemerkung: Ist so das Gebet des Herrn an einem Tage oder innerhalb mehrerer Tage bis zum Ende betrachtet worden, so soll man dasselbe Verfahren in bezug auf den Englischen Gruß und die nachfolgenden Gebete einhalten.

Zweite Bemerkung: Hat man die Betrachtung beendigt, so soll man sich in wenigen Worten zu der Person wenden, an welche jenes Gebet gerichtet war, und um die Tugenden oder Gnaden bitten, deren man sich am meisten bedürftig fühlt." Nach der Ausgabe von Roothaan, bei Handmann 229—232.

Aus Theresias „Weg zur Vollkommenheit" kann man erschließen, mit welchem Nutzen die Heilige einer solchen Gebetsweise sich bedient hat und wie individuell diese Übung werden kann. Jede Seele kann eben diese Gebete, speziell das Vaterunser, ihren Bedürfnissen anpassen. So bitten diejenigen, die in der Welt leben, bei der vierten Bitte um das tägliche Brot und um die anderen Bedürfnisse für sich und ihre Familien, welche Bitte ja auch recht und heilig ist. „Die Beschaulichen, welche sich Gott ohne Vorbehalt hingegeben haben, bitten nur um himmlische Güter, da die große Güte Gottes sie uns schon hienieden in der Verbannung gewähren kann." Kap. 38.

Bei der ersten Bitte stellt Theresia zuerst folgende Erwägung an: „Hättest du nicht, göttlicher Meister, dein ganzes Gebet in ein Wort zusammenfassen können? Wäre es nicht genug, wenn wir sagten: ‚Vater, gib uns, was uns nützlich ist'? Für den, der alles so vollkommen weiß, ist ja ein mehreres nicht zu sagen notwendig. O du ewige Weisheit! Gewiß, zwischen dir, o Herr, und deinem himmlischen Vater wäre dies genug gewesen. Also betetest du im Ölgarten zu ihm, als du ihm zuerst deinen Wunsch, dann deine Angst, zuletzt deine Ergebung aussprachst. Du wußtest aber, o liebevollster Meister, daß wir von einer solchen Ergebung in den Willen deines Vaters weit entfernt sind und daß du uns folglich ins Besondere hinein zeigen mußt, was du für uns von deinem Vater verlangst. Du wolltest uns lehren, ernstlich zu erwägen, um was wir bitten sollen, und wolltest uns anregen, es nur insofern zu verlangen, als es für unser Heil nützlich ist."

Bei der näheren Erklärung der gleichen ersten Bitte sagt dann die Heilige u. a.: „Ich meine, in Mitte aller Wonnen, welche die Seelen im Himmel berauschen, sei es das höchste Glück, wenn die nichts Irdisches mehr achtende und in ihrem Innern ihre Ruhe und Glorie findende Seele auch die anderen in der Freude, in dem Glück, in dem Frieden, in der überschwenglichen Wonne sieht, welche sie selbst kostet; — wenn sie sieht, wie alle den Namen Gottes heiligen, verherrlichen, preisen, wie alle ihn lieben und wie niemand ihn beleidigt." Kap. 31. Das sind Pfade der Betrachtung, welche für die schlichtesten Seelen gangbar sind und doch zur Höhe führen, — Pfade, welche schon in der alten Kirche begangen worden sind, wie die patristischen Vaterunser-Erklärungen (z. B. bei Cyprian, Chrysologus) deutlich dartun. Vgl. oben n. 119 am Schlusse.

132 Nicht ohne Nutzen werden von den Gläubigen, welche die Betrachtung pflegen, die Winke erwogen, die über die Betätigung der einzelnen Seelenkräfte und über die gewöhnliche Reihenfolge der einzelnen Akte von der aszetischen Literatur gegeben werden. Wir sollen nicht mit der Betrachtung beginnen, so empfiehlt man uns, ohne durch einen Akt des Glaubens in die Gegenwart des allgegenwärtigen Gottes uns versetzt zu haben, und wir sollen nicht schließen ohne einen bestimmten guten Willensentschluß, der von einem Gebet um den göttlichen Gnadenbeistand begleitet ist. Auf gleiche Weise sollen wir zum Anfange der Betrachtung um den Beistand Gottes flehen, um Licht und Wärme. Wir sollen alsdann das Gedächtnis in den Dienst nehmen und, was es uns zur Verfügung stellt, bis ins einzelne, samt seinen Gründen und seinem Zusammenhang, mit dem Verstande erwägen, wie dies wiederholt schon betont worden ist. Aber, einmal durchdrungen von der Erkenntnis der Wahrheit, wird der Intellekt zum Herzen und zum Willen sprechen, um das Feuer einer heiligen, lebendigen Liebe zu entzünden, in deren Lichtglut wir unser vergangenes Leben, unser inneres und äußeres Leben läutern, unser künftiges Leben regeln und heiligen.

Am meisten dienen solche Anleitungen zur Erneuerung in der Übung des betrachtenden Gebetes und zur erstmaligen Schulung in demselben, ohne welche mancher Umweg, vielleicht mancher Irrweg kaum vermieden wird. Aber keine Anleitung wird die eigene Mühe ersetzen können, keine Pfadweisung wird es dem einzelnen ersparen können, selbst den Weg zu gehen und zuweilen selbst den Weg sich zu bahnen. Verschieden sind ja die Anlagen der Erkenntnis und des Gemütes, verschieden die Dispositionen auch bei der gleichen Persönlichkeit, verschieden sind

darum auch die Ratschläge geisteserfahrener Männer,[1] verschieden die traditionellen Methoden der einzelnen religiösen Orden und verschieden die eigenen Erfahrungen der einzelnen Seele.

Nur wird jede Gebetsweise, ob sie methodisch gelehrt wird in Wort und Schrift oder praktisch in Übung steht, ihre Probe bestehen müssen. Zunächst ist dies die Probe einer gesunden Psychologie und der reinen Glaubenslehre, alsdann aber auch die Probe des eigenen Fortschrittes und die Probe der Fruchtbarkeit für die heilige Kirche. Dieser Probe wird auch das Gebet sich nicht entziehen können, welches als Beschauung bezeichnet wird und zu welchem wir uns nunmehr zu wenden haben.

Zweites Kapitel.

Die Beschauung als die wesentliche Form des mystischen Lebens; Stufen und Vollendung derselben.

§ 21. Beziehungen zwischen sittlichen Stufen und Gebetsstufen.

I. Ein geschätzter Vertreter der Mystik des Karmeliterordens133 stellt seinem System als „ersten Kanon" den Satz voraus: „Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß sich Gott gegen die reineren, frömmeren, eifrigeren Seelen zuzeiten vertrauter und huldvoller zeigt als gegen die weniger eifrigen, weniger vorangeschrittenen. Die Heilige Schrift und das Zeugnis der heiligen Väter beweist dies."[2] Wie man sieht, werden hier zwei Erwägungen vereinigt, nämlich die eine, daß die Seele sich empfangend und Gott gebend verhält, und die andere, daß auf seiten des Menschen die Empfänglichkeit und der Regel nach eine gewisse Vorbereitung auf den Empfang besonderer Huld vorausgesetzt wird. In diesem Sinne mahnt Johann von Kastl: „Stehe nicht ab, ruhe nicht, bis du wenigstens, wenn man so sagen darf, einige Vorgeschenke, einige Vorerfahrungen der künftigen Fülle verkostet, wie klein auch diese Erstlingsfrüchte der süßen göttlichen Wonne sein mögen! Laß nicht ab, dieser Wonne entgegenzueilen,

---

1 Vgl. das Direktorium zu den Ignatianischen Exerzitien, Kap. 27 n. 13.

2 Antonius a Spiritu Sancto, Directorium mysticum, 1677, Tract. I, can 1.

bis du schaueſt den allerhöchſten Gott in Sion!" „Ja, im geiſtigen Fortſchritt, in dem Streben nach innerer Gottverbindung und Gottvereinigung ſollſt du keinen Stillſtand kennen, geſchweige denn ein Rückwärtsſchreiten, bis daß du wirſt erlangt haben, was du erſtrebſt." „Nimm dir hierfür Muſter und Gleichnis von ſolchen, die den Aufſtieg zu einem Berggipfel unternehmen!"[1]

Nach dem Sinne der Myſtiker[2] iſt dieſer Aufruf zur myſtiſchen Höhe untrennbar vom Aufruf zur ſittlichen Vollendung. Wer nach der Vollendung der intellektiven und affektiven Gotteinigung im Gebete ſtrebt, muß zu gleicher Zeit danach trachten, ſein ganzes Leben zu läutern und zu heiligen, ſeinen Willen mit dem göttlichen Willen in allem zu vereinigen. Folgerichtig wird darum ein gewiſſer[3] Parallelismus beſtehen zwiſchen den einzelnen Stufen des ſittlichen Lebens und den einzelnen Gebetsſtufen. Wie die weſentliche ſittliche Aufgabe auf allen Stufen die gleiche iſt — und ſie kann keine andere ſein, als den Willen Gottes zu erfüllen, die Liebe Gottes zu üben —, ſo iſt auch das Gebet allen Stufen gemeinſam als Erhebung des ganzen inneren Menſchen zu Gott. Wie aber die ſittliche Arbeit eine beſondere Beſtimmtheit gewinnt nach der verſchieden abgeſtuften ſittlichen Verfaſſung, ſo wird auch die Gebetsübung der Regel nach in dem Anfangenden und Fortſchreitenden eine andere Beſtimmtheit und einen geringeren Grad haben als bei denen, die dem Ziele der Vollkommenheit näher gekommen ſind.

Siehe oben n. 26, 7 und n. 29, ſodann n. 80 und 89.

Es ſind ſonach die „drei Wege" oder drei Stufen[4], die bei der Darſtellung des Lebensideals zur Geltung kommen, auch für die Entfaltung des Gebetslebens von hoher Bedeutung. Denn, wenngleich die Liebe allein das Maß der Vollkommenheit iſt, ſo hat die Liebe doch eine zweifache Erprobung: einerſeits die immer größere Reinheit von der Sünde, auch von geringeren Verfehlungen, und die immer zunehmende Treue gegen den Willen Gottes, alſo vor allem die Erfüllung der Pflichten, auch der geringſten Pflichten, — anderſeits die im Gebete ſich vollziehende Einigung mit Gott.

---

[1] Liber de adhaerendo Deo, cap. 7.

[2] Vgl. z. B. Bernhard, sermo 3 de circumcisione, n. 10 und zuvor; Gerſon, tract. 2 de contemplatione, cap. 16, alphab. 74, lit. A.

[3] Daß die völlige Parallelisierung der ſittlichen Stufen und der Gebetsgrade, wie ſie neueſtens verſucht worden iſt, nicht zu Recht beſteht, ergibt ſich aus dem Folgenden.

[4] Vgl. E. Krebs, Meiſter Dietrich 128 f.

Wenn die Seele die Bande der schweren Sünde noch nicht völlig gebrochen hat, wohl aber im Befreiungskampfe gegen die Sünde und die böse Neigung begriffen ist und gleichzeitig um die innere Einkehr sich müht, ist sie im Anfangsstande des geistlichen Lebens.

Wenn die Seele, in diesem Ringen erfolgreich, durch Gottes Gnade bis zu einem gewissen Grade gesichert erscheint gegenüber schweren Sünden und heftigen Leidenschaften, wenn sie in der Tugend ernstlich voranschreitet, gleichwohl aber mitunter durch läßliche Sünden ihre Reinheit trübt, durch zeitliche Anhänglichkeiten ihre Ruhe und Sammlung beeinträchtigt, dann gehört sie dem Stande der Fortschreitenden zu. In diesem Stande bewegt sich wohl, um nicht mehr zu sagen, der weitaus größere Teil der Gottzugewandten. Die Liebe ist hier auf dem Wege zu ihrer Vollkommenheit begriffen, nicht aber zur Höhe selbst gekommen.

Die Vollkommenheit selbst (nicht im absoluten Sinne, sondern als diesseitige Vollendunng des Menschen) ist dann erreicht, wenn die Läuterung und Heiligung jenen schon erwähnten glücklichen Abschluß gefunden und wenn insbesondere auch die Gebetseinigung mit Gott die Form einer obschon nicht geradezu immerwährenden, so doch längere Zeit andauernden und leicht sich erneuernden liebevollen Erinnerung an Gott gewonnen hat.

Unschwer läßt sich nachweisen, daß schon die Väter bei ihren Aussprachen über das Gebetsleben von der Vorstellung dieses Stufenganges mit beeinflußt waren.

Schon der hl. Basilius d. Gr. scheint die „drei Wege" unterschieden zu haben und insbesondere auf die Stellung der Gebetsstufen gegenüber den sittlichen Stufen aufmerksam geworden zu sein. Denn als Anfang der christlichen Vollkommenheit gilt dem großen Kappadozier „die Läuterung von jeder fleischlichen und geistigen Befleckung", im Geiste der Furcht Gottes, mit ernster Bußübung. Der Fortgang des Tugendstrebens findet seine Sicherung durch die Nachfolge Jesu Christi: da Christus das wahre und göttliche Licht ist, werden jene erleuchtet, die zu ihm kommen, gemäß dem Psalmworte: „Tretet zu ihm hinzu, und ihr werdet erleuchtet werden" (Ps. 96, 2). Damit ist denn auch der Weg zum Ziele alles geistlichen Strebens angebahnt: die enge und anhaltende Verbindung mit Gott, der Wandel im Gedanken an die Allgegenwart Gottes. „Bestreben wir uns," lehrt Basilius, „bei jedem Werke mit rechter Sorgfalt den Willen Gottes zu tun, so wird uns durch diese Erinnerung die innige Verbindung mit Gott zuteil, wir treten in ein ganz nahes, vertrauliches Verhältnis zu Gott." Moral. II 2; XXII 2; Reg. fus. tract. V 3; dazu A. Kranich, Die Aszetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr., 1896, 45—69. Was diesem Väterwort (vgl. das 7. Kap. der Regel des hl. Benedikt) eine vorzügliche Bedeutung gibt, ist der Umstand, daß es für die weitesten Kreise und auf die Jahrhunderte hinaus maßgebend blieb.

Auf die einschlägigen Ausführungen bei Makarius haben wir bereits aufmerksam gemacht (oben n. 80).

Wenn Gregor d. Gr. gelegentlich sagt: „Wahrhaft beten heißt nicht wohlgeordnete Worte erklingen lassen, sondern bitterlich aufseufzen aus der Tiefe des Herzens" (l. 33 Mor., cap. 27), so hat er hier ebenso bestimmt die Via purgativa im Auge, als er anderwärts deutlich von den Gebetserfahrungen des Einigungsweges spricht, siehe z. B. In Evangel. l. 2 hom. 36, n. 1 und hom. 37, n. 1. (Vgl. auch Kassian, Coll. IV 15.)

Vor allem aber war die Dreistufenidee in den Schriften des Areopagiten ausgebildet worden, und sein Einfluß war es auch, der jener Idee den Eingang in die Anschauungs- und Ausdrucksweise der christlichen Aszetik und Mystik erobert hat. Selbst die himmlische Hierarchie muß sich (nicht ohne Gewaltsamkeit des Autors) dem Zepter der Trias von „Läuterung", „Erleuchtung", „Vollendung" fügen, um so mehr die kirchliche Hierarchie. Siehe Coel. hier. III 2; Eccl. hier. V 1, 1—3 und 6; VI 3, 6. So gehören nach dem Areopagiten die Katechumenen, Büßer und Energumenen zur Läuterungsstufe, die gewöhnlichen Gläubigen zur zweiten Stufe, die Mönche zum dritten Grad. Analog sind die „Weihenden" dreifach gegliedert, indem die Bischöfe („Hierarchen") der Vollendungsstufe, die Priester der Erleuchtungsstufe, die Diakonen („Liturgen") der Läuterungsstufe zugeteilt werden. Vgl. Koch 136 ff., 156, 174 ff., wo auch die Dreistufenlehre des Neuplatonismus, bzw. Platos (vgl. H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos [Beiträge zur Geschichte der Philos. d. M. XX, 3. 4], 1918, 109) besprochen wird. Beachtenswert ist wohl vorab die von Proklus vertretene Drei- oder auch Fünf-Reihe; siehe Koch 182.

Mit den spekulativen Versuchen der letztgenannten Triaden hat der Verfasser der Areopagitika keine Resultate von bleibendem Werte gewonnen. Dagegen kam die Dreistufenlehre selbst zu allgemeiner Anerkennung[1] in der Behandlung des geistlichen Lebens. Die Unterscheidung der „drei Wege" erwies sich so zuverlässig und so fruchtbar, daß die quietistische Bestreitung derselben eine autoritative Verurteilung fand. Siehe prop. damn. Michaelis de Molinos, prop. 26, bei Denzinger n. 1246; aus dem dortigen Zusammenhang ergibt sich, daß gerade die Beziehung der Stufen zum Gebetsleben mit in Frage stand.

134 Mit der Höhenlage des Tugendlebens wird demnach die Art und Weise der Gebetsübung harmonieren.

Dem Wege der Läuterung werden in besonderer Weise die Übungen in der Zerknirschung wegen der begangenen Fehler und in guten Vorsätzen für die Zukunft entsprechen, und es werden deshalb von den Anfängern die Meditationen vorzuziehen sein, die hierzu besonders geeignet sind.

Der Übergang zum Wege der „Erleuchtung" (sie wird ja niemals auf die intellektuelle Bereicherung beschränkt) wird beschritten durch Erwägungen über die ethische Schönheit und ihre

[1] Vgl. W. Rügamer, Die Lehre von den drei Wegen in der mittelalterlichen Poesie des deutschen Volkes (Schulprogramm), 1909.

Segnungen, über das Leben Christi und seiner treuen Diener, weil solche Erwägungen zum sittlichen Fortschritt anspornen.

Je mehr nun die Seele von Sünde und Leidenschaft geläutert und je mehr sie durch die innere und äußere Erfahrung im Tugendleben geschult und durch das fromme Nachdenken über die göttlichen Dinge zur Helle und Klarheit gekommen ist, um so leichter wird es ihr werden, ohne mühsame und mannigfache Gedankenwege, durch eine schlichte Erinnerung an Gottes Gegenwart, an seine herrlichen Werke, an seine inneren Vollkommenheiten, unter dem wachsenden Zuge der Gnade zu innigen, freud- und friedvollen Übungen der göttlichen Liebe sich anzuregen und bei diesen von der Gnade getragenen Übungen längere Zeit hindurch mit geistlichem Nutzen zu verweilen.[1] Dies aber heißt *anfangen, das beschauliche Gebet*[2] *zu üben.*

Weiterhin wird dem Fortschritt des Vollkommenheitsstrebens bis zum sittlich-religiösen Hochstande ein weiteres Voranschreiten des Gebetslebens bis zum Hochstande des beschaulichen Gebetes entsprechen, wie wir alsbald noch eigens beachten werden. Auch die Gründe dieses Zusammenhanges werden sich unschwer ergeben. Die wachsende Losschälung von allem, was von Gott trennen könnte, und die wachsende Willigkeit der kindlich gehorsamen Hingabe an den Willen Gottes sind die glückliche Wegbereitung für jene freudige und *innige Hingabe des ganzen inneren Menschen an Gott*, welche der Übung des beschaulichen Gebetes eigen ist, aber auch für jenes licht- und freud- und friedvolle *Innewerden der Vollkommenheit und Gütigkeit Gottes*, welches als Gnadengeschenk von oben der Beschauung eignet. Und wiederum wird dieses Erfahren der göttlichen Güte und Gütigkeit aufs neue die gehorsame Hingabe an Gott fördern und steigern helfen bis zur vollkommenen und heldenmütigen Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen, die auch vor dem Schatten einer Beleidigung Gottes wie vor einer wahren Selbstverneinung sich behüten möchte.

II. Haben wir so mit Nachdruck den Zusammenhang zwischen 135
sittlichen Stufen und Gebetsstufen betont, so dürfen wir uns doch der Prüfung einer besonderen Frage nicht entziehen, die

---

1 Vgl. Suarez, De orat. ac devotione, l. II, c. 11, n. 6.

2 Über die Verschiedenheit in der Verwendung des Ausdruckes Beschauung, bzw. in der Bestimmung des Wesens der Beschauung vgl. § 23.

im Anschlusse an die bisherigen Erwägungen gestellt wird. Freilich ist es dabei unvermeidlich, daß wir einzelne spätere Gedankengänge teilweise vorwegnehmen. Gibt es also, dies ist die Frage, eine Beschauung ohne Vollkommenheit? Und gibt es eine Vollkommenheit ohne Beschauung?

1. Zunächst steht fest und ist schon früher hervorgehoben worden, daß die Einseitigkeit eines bloß intellektuellen Tuns von jedem Gebete, von jeder Meditation fernzuhalten ist. Soll die Übermüdung und Vertrocknung vermieden werden, dann muß ja doch der Geist öfters innehalten und den Affekten und Übungen des heiligen Staunens, der aufwallenden Freude, des innigen Sehnens, des freudigen Sichhingebens, also der besitzenden und der sich weihenden Liebe, der geeinigten und nach einer volleren Einigung verlangenden Liebe Spielraum geben. Ist aber damit nicht wenigstens ein Anfangsgrad des beschaulichen Betens erschlossen?

Gewiß ist es wahr, daß, wenn der ganze Lebensstand gehöht ist, die Anmutungen der Gottesliebe leichter, reiner, glühender, dauernder, wirksamer sein werden. Aber wird denn nicht die Übung der vollkommenen Liebe zu Gott allen Christen, auch den noch wenig Vorangeschrittenen, auch den Kindern empfohlen?

Dazu kommt, daß erfahrungsgemäß und mit psychologischer Selbstverständlichkeit das Temperament, die ganze Individualität der einzelnen, die Verschiedenheit der ersten Einführung in das Gebetsleben und die Verschiedenheit der späteren Leitung oder Beeinflussung durch Beispiel und Aussprache sich geltend machen. Wird daher zu leugnen sein, daß möglicherweise bei zwei Gläubigen, die in einem weltlichen Berufe stehen, oder bei zwei Mitgliedern einer Ordensfamilie oder bei zwei Priestern auch unter Voraussetzung einer gleichen sittlichen Stufe und eines gleich ernsten und gleich beharrlichen Strebens nach wahrer Vollkommenheit das Gebetsleben eine Verschiedenheit aufzeigt, so daß etwa hier ein mehr meditatives, dort ein mehr kontemplatives Beten statthat?

Was vollends die göttliche Gnade betrifft, welche allem Voranschreiten im Gebete Licht und Leitung, Lust und Kraft, Streben und Erfolg leiht, waltet sie nicht mit weisester Freiheit? Bekundet sich nicht dieses freie Walten empirisch dadurch, daß bisweilen den weniger Vorangeschrittenen zur Entfachung ihres

Eifers, ihres Mutes eine Fülle inneren Lichtes, inneren Glückes, auch wohl als Erfahrung der gnadenvollen göttlichen Gegenwart zuteil wird?

Wenn also von vornherein der Gedanke abzuweisen ist, daß zwischen der Via purgativa und der Via illuminativa einerseits und zwischen der Via illuminativa und der Via unitiva anderseits eine scharfe Trennungslinie gezogen werden kann, und wenn eine solche scharfe Abtrennung ebensowenig ersichtlich ist in bezug auf die einzelnen Gebetsstufen, so ist damit auch die Behauptung abgelehnt, daß vor erreichter Vollkommenheit die Übung der Beschauung (als zeitweilige Übung genommen) einfach *ausgeschlossen* wäre.

2. Damit ist dann freilich, vor allem, wenn der eben zuvor geltend gemachte Gesichtspunkt der Freiheit des göttlichen Gnadenwaltens ins Auge gefaßt wird, auch die Antwort auf die zweite Seite der Frage nahegelegt. Wird also, das steht hier zur Erörterung, auf der Höhenstufe des Tugendlebens bei einzelnen die Beschauung *vermißt* werden? Soweit hier nicht vorgefaßte Meinungen mitsprechen, wird die mangelnde Übereinstimmung allermeist durch eine Verschiedenheit des Wortgebrauchs veranlaßt sein. Gewiß weder Gregor d. Gr. noch Bernhard von Clairvaux, weder Theresia von Jesus noch Alvarez von Paz wollen behaupten, daß es ein wahrhaft heiliges Leben gebe, in welchem *gar kein Anfang des beschaulichen Betens* sich finde. Wenn sie trotzdem die Möglichkeit bezeugen, daß ein vollkommenes Leben gefunden werde, ohne daß die Gabe der Kontemplation zur Seite gehe, so gebrauchen sie letzteres Wort in dem Sinne *eines gewissen Höhengrades* und einer gewissen *Dauerhaftigkeit* der Kontemplation.

Gregor d. Gr. betont zur Erklärung des bisweilen sich zeigenden Fehlens der Beschauung den von uns schon berührten Einfluß der psychischen Individualität auf das Gebetsleben[1]: weder ein allzu geringer, noch ein allzu hoher Grad von geistiger Beweglichkeit bietet natürlich-günstige Dispositionen für die Kontemplation, und für gewöhnlich pflegt die Gnade diese Individualitäten um so weniger zu ignorieren, je mannigfaltiger die Möglichkeiten sind, würdig und mit Frucht zu beten. Der Mystiker

[1] Lib. 6 Moral., cap. 26.

von Clairvaux aber erkennt eine besondere göttliche Fügung darin, daß manche während des ganzen Lebens dem beschaulichen Gebete entgegenstreben, ohne je zu seiner Höhe zu gelangen; „wenn nur ihr Streben fromm und beharrlich gewesen, so wird ihnen nach dem Tode die Vollendung dessen zuteil werden, was ihnen durch Gottes weise Anordnung auf Erden versagt blieb".[1]

Theresia spricht mit Nachdruck das allgemeine Prinzip aus, daß der Herr mächtig ist, den Seelen auf verschiedene Weisen die Reichtümer seiner Gnaden zukommen zu lassen. Speziell über unseren Fragepunkt spricht sie in einer Weise, die keiner Auslegung bedarf: „Es liegt viel daran zu wissen, daß Gott nicht alle denselben Weg führt. Vielleicht steht gerade derjenige, der meint, er wandle ganz in der Tiefe, sehr hoch in den Augen des Herrn." „Die Beschauung ist ein Geschenk Gottes; und weil sie zum Heile nicht notwendig ist, und Gott sie nicht als Bedingung zu unserer einstigen Belohnung fordert, so denke keine, sie werde von ihr verlangt. Denn ist auch eine nicht beschaulich, so kann sie nichtsdestoweniger doch sehr vollkommen sein, wenn sie das tut, was bisher gesagt wurde."[2]

Mit lehrreicher Ausführlichkeit handelt über unseren Gegenstand Alvarez de Paz: „Nicht alle Vollkommenen werden zur vollkommenen Beschauung erhoben, weil der allmächtige Gott noch andere Wege hat, um Vollkommene und Heilige heranzuziehen. Es gibt solche, die er auf bewundernswürdige Weise durch Krankheiten, Versuchungen, Verfolgungen heranbildet. Andere formt er durch die Arbeiten des tätigen Lebens, durch das mit

---

[1] Sermo 3 de circumc., n. 10.

[2] Weg der Vollkommenheit, Kap. 17. Hätte Theresia die Absicht gehabt, für jene zu schreiben, die im weltlichen Stande oder in einem tätigen Orden nach der christlichen Vollkommenheit streben, so würde sie ohne Zweifel diesen Gedanken noch nachdrücklicher ausgesprochen haben, als sie es für die dem beschaulichen Leben geweihten Mitschwestern tat. Damit ist jeder Versuch verurteilt, die Seele gleichsam in die Beschauung hineinzustoßen. Recht wohl aber ist damit vereinbar, daß die Heilige die Einladung zur Beschauung an alle gerichtet sein läßt, weil sie eine Quelle ist, aus der größere und kleine Bäche und wohl auch kleine Rinnsale fließen (Weg zur Vollk., Kap. 20). Ein beschauliches Beten im Sinne von Luk. 2, 51 (vgl. übrigens Luk. 11, 28; Joh. 14, 23; 15, 10. 14!) ist gewiß vom Streben nach der Vollkommenheit untrennbar. Vgl. auch Suarez, l. c. n. 9; Alphons von Liguori, Homo Apostolicus, Appendix 1, § 2, n. 16.

reiner Absicht ausgeübte seelsorgerliche Amt. Wieder andere führt er zu großer Heiligkeit mittels des gewöhnlichen Gebetes und allseitiger Abtötung. Auch kommt es vor, daß einer, der mit großen Gaben der Beschauung begnadet ist, einem anderen nachsteht, welcher solche Gaben nicht empfangen hat."[1]

In der Regel aber — wir wiederholen, was wir am Beginne dieses Paragraphen gesagt und was wir als einen der Grundgedanken unserer ganzen gegenwärtigen Arbeit festhalten — besteht eine enge Verbindung zwischen dem beschaulichen Gebete und dem vollkommenen Leben. Denn der Reifestand eines von Sünden und ungeordneten Leidenschaften freien und in unentwegter Pflichttreue und in selbstloser Opferliebe erprobten Herzens ist die entsprechende innere Verfassung, wie für die Übung der Kontemplationsakte, so für den Empfang der Kontemplationsgnade.

Es bereitet keine Schwierigkeit, auszuführen, auf welchen Seiten die sittliche Einzelarbeit einsetzen muß, um die Hindernisse zu entfernen, die der Beschauung im Wege stehen. Gemeinsam wird in der einschlägigen Literatur in erster Linie gefordert Sammlung, Selbstverleugnung, Demut. Vgl. z. B. P. Lejeune, Introduction à la vie mystique. Die Demut speziell nennt Louismet, Div. Contemplation 35, geradezu das Fundament (the most fundamental disposition of the soul for the work of Divine Contemplation). Das ist ganz im Geiste der großen Mystiker. Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, sagt Ruysbroek, Zierde der geistlichen Hochzeit I 6, leuchtet vom höchsten Firmament herab in den Grund des demütigen Herzens und „dann empfängt das Tal, das demütige Herz, drei Dinge: es wird durch die Gnade mehr erleuchtet und erhellt, es wird erwärmt durch die Liebe, es wird fruchtbar in vollkommener Tugend und guten Werken" (vgl. auch hier Rümmer, Das große Geheimnis der Heiligen). Nicht überflüssig aber scheint mir, nochmals beizufügen, daß hierbei stets als Vorbedingung der geordnete Stand des äußeren und inneren Lebens vorausgesetzt ist, also vor allem die volle Ordnung des Gewissens in bezug auf das vergangene Leben und eine Nächstenliebe, die großmütig genug ist, um für den Frieden des Herzens die Schutzmauer des Friedens mit den Brüdern und Schwestern zu bauen und zu stützen. Wie Ungezählte auch unter denen, die im übrigen nach Anlage und Beruf dem beschaulichen Gebet nicht ferne ständen, versperren sich den Weg, weil sie die Winke vergessen, durch welche Thomas von Kempen in der „Nachfolge Christi" zum inneren und äußeren Frieden hinführen möchte. Siehe z. B. III 23, 24, 25; vgl. auch Kaiser Mark

[1] Ich bitte den Leser, das ganze Zitat bei A. Saudreau, Das gottgeeinte beschauliche Leben 376 f., nachzulesen und die Bemerkungen Saudreaus zu vergleichen.

Aurel, Selbstbetrachtungen 10, 13: „Dieb und Räuber am kostbarsten Teil des eigenen Wesens" ist ein jeder, der sich stets um alles kümmert, was andere tun und treiben!

§ 22. Das Voranschreiten des inneren Gebetes zur Beschauung.

136 In ihrer anmutigen Weise vergleicht einmal die hl. Theresia die verschiedenen Gebetsgrade mit den verschiedenen Arten, wie zu ihrer Zeit und in ihrem Lande ein Pflanzengarten bewässert wurde.

Mir scheint es, so beginnt sie, es könne ein Garten auf viererlei Weisen bewässert werden. „Auf die erste Weise: man schöpft das Wasser mit großer Mühe aus einem Brunnen; auf die zweite Weise: man bedient sich eines mit vielen Eimern ausgestatteten Zugrades, und so erhält man mit einiger Mühe dennoch mehr Wasser, wie ich es denn selbst zum öfteren auf diese Weise getan habe; auf die dritte Weise: man leitet das Wasser durch Rinnsale aus einem Bache oder aus einem Flusse hinein, was weit vorteilhafter ist, weil man weniger Mühe hat, weniger oft zu gießen braucht und doch mehr Feuchtigkeit vermittelt; noch besser aber und ohne Vergleich am besten ist die vierte Weise: wenn nämlich der Herr Regen spendet und so ohne unser geringstes Zutun der Garten reichlich begossen wird."[1] Wir werden auf dieses Gleichnis bei einem späteren Fragepunkt zurückkommen. Im Augenblicke entnehmen wir ihm die Betonung der Verminderung der menschlichen Anstrengung und die Vermehrung der göttlichen Begnadigung, sodann aber und im Zusammenhang damit die Beobachtung einer gewissen Vereinfachung des inneren Gebetes, die sich schon beim Übergang von der Betrachtung zur Beschauung, also beim Übergang zur „zweiten Weise" bekundet.

Um ein anderes Bild zu gebrauchen, könnte man auf die Biene hinzeigen, die zuerst fliegend und summend nach der nährenden Blume sucht, dann aber still und befriedigt im Blütenkelche sich wiegt, um die gefundene Nahrung einzuschlürfen. Der hl. Franz von Sales gibt, um das Voranschreiten zur Beschauung zu veranschaulichen, einer anderen Fassung des Gleichnisses den Vorzug: „Gleichwie die Bienen die ganze Flur durcheilen, um

[1] Leben, Kap. 11.

einzusammeln, was ihnen zum Honig dient, dann aber, nachdem sie eingesammelt haben, mit Freuden den Honig bereiten: so meditieren wir, um Liebe zu Gott zu sammeln, und wenn wir sie gesammelt haben, dann sind wir im beschaulichen Gebete zu Gott in Freuden hingewandt. Das Verlangen nach Gottes Liebe führt uns zur Betrachtung, die Liebe aber, die wir erlangt haben, führt zur Beschauung."[1] Denn das beschauliche Gebet ist nichts anderes als eine liebevolle, einfache, fortgesetzte Hingabe des Geistes an Gott, an die göttlichen Dinge.[2]

Erst also das Suchen, dann das Besitzen! Zuerst in der Betrachtung ein angestrengtes Nachdenken des Geistes, das zum erkennenden Erfassen und zum liebenden Umfassen näher und näher hinstrebt; dann in der Beschauung ein sicherer, ruhiger, beseligender Blick des Geistes auf die Wahrheit, gleichsam von der Nähe aus.[3] Das geistige Sehen ist in bezug auf Objekt und Akt konzentrierter geworden, — allseitiger und zugleich ruhiger, schneller und doch friedlicher, eindringender, sicherer, unvermittelter. „Was man sonst im betrachtenden Gebete zu erkennen und zu durchschauen längere Zeit sich abmühte, sieht man jetzt im Augenblicke, gleichsam mit einem Blicke, ohne längeres Nachdenken, Erwägen und Vergleichen, und während sonst der Geist forschend an vielem vorüberging, sieht er jetzt nur Eines, aber in diesem Einen alles." Und gerade dadurch, daß „der Verstand so rasch in den Besitz der Wahrheit gelangt und darin ruht, gewinnt der Wille Zeit und Kraft zu seiner Arbeit, nämlich zur Erweckung der Affekte, die dem Gegenstand entsprechen. So ist die Beschauung ein erfreuendes, wohltuendes, wonnevolles Schauen der Wahrheit".[4]

Eben weil gleichzeitig die Liebe ein fröhliches Wachstum genommen, ist das „Beschauen" getragen von tiefer Freude, bald in stiller Bewunderung, bald in lautem Entzücken, verklärt vom

---

[1] Theotimus VI 3.

[2] Ebenda VI 2 und 3. An ersterer Stelle heißt es: En somme, l'orayson et théologie mystique n'est autre chose qu'une conversation, par laquelle l'âme s'entretient amoureusement avec Dieu de sa tres-aymable bonté pour s'unir et joindre à icelle; an letzterer Stelle: la contemplation n'est autre chose qu'une amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines.

[3] Vgl. Bernhard, De consid. II 2.

[4] M. Meschler, Die Gabe des Pfingstfestes, 1887, 369.

Frieden des Herzens, das in Gott sein Ziel gefunden und ihn auf ewig zu besitzen sich getröstet. Das sind Feierstunden, in welchen die Seele dem jenseitigen Schauen näher zu sein scheint als dem Glauben des Diesseits, näher der klaren Einsicht als dem schlichten Kennen, näher der selig genießenden Einigung als der in Ehrfurcht dienenden Liebe.[1]

Würden die einfachen Christen, die ganz außerhalb einer durch mancherlei geistliche Bücher beeinflußten Reflexion stehen, die Absicht hegen, ihre inneren Gebetserlebnisse wiederzugeben und würden sie die entsprechenden Worte zur Verfügung haben, so möchten wir wohl manche köstliche Blüte und Frucht schlichter und doch hoher Beschaulichkeit bewundern können. Ein einfacher Wallgang der Seele den Stationen des Kreuzweges entlang oder auch ein einfacher Aufblick zum Gekreuzigten, ein beschauliches Beten des Rosenkranzes oder ein Blick zum Bild der Jungfrau-Mutter mit dem Kinde, eine Weile der Andacht vor der Krippe des göttlichen Heilandes oder eine Anbetungsstunde vor dem Herrn im eucharistischen Geheimnisse, wiederum auch die hehre gottesdienstliche Feier inmitten der frommen Gemeinde und wieder die gnadenvollen Augenblicke nach dem Empfang der heiligen Kommunion, und zu anderen Malen die einsamen Gebetszeiten in der stillen Kammer nach des Tages Mühen oder vor der Arbeit Beginn — sie lassen das „Hier ist gut sein",[2] das die begnadigten Jünger einst auf Tabor gesprochen, allerwärts neu erklingen. Schon die Gedankenakte „So sehr liebt Gott die Welt, daß er seinen Sohn ihr gab", „Gottes Sohn hat als Mensch mitten unter uns gewohnt", „Christus ist am Kreuze für dich gestorben", „Was wirst du für deinen Heiland tun? Wirst du ihm die Treue brechen? Wirst du vor dem Opfer fliehen? Wirst du verzagen? Wirst du dich weigern, für die Brüder dich zu opfern?" — schon diese Anmutungen werden von vielen mit einer Lebendigkeit, Innigkeit, Beständigkeit und Fruchtbarkeit vollzogen, daß sie eine wahrhaft hohe Stufe des Gebetslebens bedeuten. In solcher Beschaulichkeit übte sich unter ungezählten anderen[3] der bekannte

[1] Guigo, Ad fratres de monte Dei (unter den Werken des hl. Bernhard): Aliorum est Deo servire, vestrum adhaerere; aliorum est Deum credere, scire, amare, revereri, vestrum est sapere, intelligere, cognoscere, frui.

[2] Luk. 9, 33.

[3] Ich verweise z. B. auf die herrlichen Züge im Leben Peter Fabers, siehe dessen Memoriale, ed. Boulx (1873).

aszetische Schriftsteller Ludwig de Ponte von frühen Jahren an. Das einzige Wort „Leicht ist es ja in Gottes Augen, schnell in Ehren zu bringen den Armen“[1] entflammte ihn zu glühender Hingabe an Gott; der einzige Gedanke, doch am Ende einmal zur ersehnten Einigung mit Gott zu gelangen, überströmte ihn mit süßester Freude, weil, wie er sagte, „nicht die Gaben Gottes sättigen können, sondern nur Gott selbst, der die Gaben spendet“.[2]

Fassen wir das Gesagte zusammen, so läßt sich schon jetzt, 137
unter dem Vorbehalt der weiteren Ausführung und Begründung, sagen, daß das innere Gebet, soweit hier die Art und Weise seiner Betätigung in Betracht kommt, nach einer zweifachen Richtung voranschreitet. Einmal nach der Seite *der Affekte*. Wir haben dies wiederholt herausgehoben. Insbesondere vollziehen sich die Anmutungen der Liebe leichter, anhaltender. Zunächst will dies von der Gebetszeit verstanden wissen. (Ich nenne zur Veranschaulichung das Gebetslied „Jesus, dir leb' ich, Jesus, dir sterb' ich, Jesus, dein bin ich tot und lebendig“, welches gerne nach der hl. Wandlung oder auch nach gemeinsamer Kommunionfeier zur „Danksagung“ dreimal nacheinander, unter Ansteigen der Tonhöhe, gesungen wird.) Im weiteren Fortgang aber hat es auch mehr und mehr außerhalb der Gebetszeit statt. (Hier kann das gleiche Beispiel dienen: die Anmutung „Alles für Jesus, der mir alles gibt und ist“ kann leicht das Tagewerk durchklingen.) Treten so die Affekte nicht etwa nur das eine und das andere Mal, sondern in der soeben ausgesprochenen Weise, also in einer das innere Gebet bestimmenden Art hervor, dann spricht man nach einer geläufigen Bezeichnung vom „*affektiven Gebet*“, vom „*Gebet des Herzens*“.

Wird dabei der *Vorzug* dieses Gebetes beziehungsweise dieser Gebetsstufe gegenüber der Meditation hervorgehoben, dann ist sofort zur Motivierung daran zu erinnern, daß das Gebet des Herzens nur auf Grund der vom Geist (aktuell *oder virtuell*) erfaßten Glaubenswahrheit sich betätigen kann. Diese Begründung hat demnach auch den Charakter einer Bedingung (vgl. n. 168 f.).

---

[1] Ekkli 11, 23.

[2] Nach H. Lamparter, Vita et virtutes Ludovici de Ponte 1662, II, 12, n 2 und n. 4.

Die andere Seite des Voranschreitens des inneren Gebetes betrifft die Erkenntniskraft selbst. Das Nachdenken wird einheitlicher, ruhiger, gleichmäßiger, einfacher. So kann sich beispielsweise die Erwägung des Geheimnisses der Menschwerdung alsbald dem Gedanken der ewigen, unergründlichen göttlichen Liebe, die in diesem Geheimnis sich offenbart, zuwenden und in diesem Gedanken längere Zeit hindurch gleichsam ruhen. Denn, wenn es dem menschlichen Geiste eigen ist, forschend, „diskursiv" die Wahrheit zu suchen, so ist es ihm nicht minder eigen, der erkannten Wahrheit „intuitiv", genießend sich hinzugeben.[1] Und mit dieser Hingabe ist es denn auch gegeben, daß die Seele diesem einen Gedanken — also in dem gewählten Beispiele der in der Menschwerdung sich offenbarenden göttlichen Liebe — gleichsam verhaftet bleibt. Nicht als ob die Seele blind wäre für die unendliche Weisheit, für die unendliche Macht, die in der Inkarnation sich offenbart! Im Gegenteile werden gerade auch diese und andere Seiten des Geheimnisses der beschauenden Seele lichtvoller als je einstrahlen, aber eben mit der Einfachheit, mit welcher das Licht ins Auge fällt, mit der Einheitlichkeit, mit der die einzelnen Strahlen und Farben im gleichen Blick des Auges zusammengefaßt werden. Tritt nun wieder diese Vereinfachung nicht etwa nur hier und da und auf ganz kurze Zeit, sondern häufiger und verhältnismäßig andauernder ein, so spricht man von der Weise, beziehungsweise von der Stufe des „Gebetes der Einfachheit". Es sei ausdrücklich beigefügt, daß auch hier ein gewisses Nachklingen und Auswirken außerhalb der besonderen Gebetszeit sich zeigt, so daß, um auf das obige Beispiel zurückzukommen, die Erinnerung an die Gegenwart Gottes im Laufe des Tages geübt und erneuert wird unter der beherrschenden Erwägung der im Geheimnis der Inkarnation aufleuchtenden ewigen Liebe Gottes.

Es ist gut zu beachten, daß als eine unentbehrliche Voraussetzung für diese Art des inneren Gebetes nicht ein geringerer, sondern ein viel höherer Grad der äußeren und inneren Sammlung erfordert wird. Und diese Forderung ist so wesentlich, daß

---

[1] Vgl. Thomas v. A., S. Th. II II 180, 3: Homo quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicem veritatis und: ultimus completivus actus est ipsa comtemplatio veritatis. Dazu ad 1 der Hinweis auf Richard von St. Viktor, De contemplatione I, 4.

manche diese Gebetsweise geradezu als „Gebet der Sammlung" bezeichnen (vgl. n 150).

Sodann ist nochmals ausdrücklich festzuhalten, daß die Unterscheidung des Gebetes des Herzens und des Gebetes der Einfachheit nicht eine Gegensätzlichkeit besagt. Vielmehr wird gerade durch das affektive Gebet in besonderer Weise jene Gesamtlage des inneren Menschen gefördert, in welcher die Betätigung der Erkenntniskraft einheitlicher und einfacher sich gestaltet. Und ebenso wird diese Einfachheit und Einheitlichkeit ihrerseits jener inneren Stimmung dienen, bei welcher das affektive Gebet erblühen kann, und zwar so, daß auch die Affekte sich vereinfachen und vereinheitlichen, während sie gleichzeitig wachsen an Wärme und Fülle. Nichtsdestoweniger ist die Unterscheidung der beiden Gebetsweisen berechtigt auf Grund der besonderen Betonung der Affekte oder der besonderen Modifikation der Erkenntnisbetätigung. Und auch als Gebetsstufen können die beiden Weisen bezeichnet werden, weil die angegebene Folge im allgemeinen von der Erfahrung bezeugt wird (vgl. übrigens § 25).

Wenn wir nun bei den bisherigen Ausführungen voraus- 137 a
gesetzt haben, daß die Beschauung, von welcher wir sprechen, eine längere treue Pflege des meditierenden Betens zur Vorbedingung hat, so entspricht dies in der Tat einem beherrschenden Gesetze[1] des geistlichen Lebens. Nur ist die Meinung fernzuhalten, als ob damit diese oder jene besondere Art der Meditation oder gar eine bestimmte schulmäßig-methodische Betrachtungsweise als Vorbedingung der Kontemplation wollte bezeichnet werden. Nur von der Meditation in einem weiteren Sinne gilt die obige Thesis als allgemeine Thesis, von einer Meditation, die gelegentlich recht wohl unter der schützenden Hülle eines sogenannten mündlichen Gebetes sich bergen, besonders aber unter dem belebenden Hauche der liturgischen Feier sich glücklich entfalten kann.

Dabei wird niemand verkennen, daß die treue Übung der Betrachtung in dem Geiste, in welchem davon im vorausgehenden Kapitel die Rede war, als ein rechtmäßiger, innerlich und geschichtlich sanktionierter Weg zur Beschauung anzuerkennen ist. Wie bei der einzelnen Meditation im Anfange das diskursive Denken vorherrscht (obwohl niemals die Denkarbeit als solche

---

[1] Vgl. Thomas von Vallgornera qu. II, disp. 6, art. 2 (p. 100 nach der Ausg. von 1662).

erstrebt wird), dann aber auf Grund der diskursiven Denktätigkeit mehr der Wille und das Gemüt sich betätigen: so wird bei der Weiterentfaltung des Gebetslebens die Betätigung des Verstandes zurücktreten können, weil durch die längere Vertrautheit mit der Übung der Meditation die Wege gleichsam verkürzt werden, auf denen die Seele zu jener liebevollen und friedvollen Erfassung der göttlichen Dinge gelangt, welche zum Wesen des mystischen Lebens gehört.

Es klingt manchen etwas fremdartig, wenn man die in der Beschauung gegebene Erleichterung, Vereinfachung, Vereinheitlichung, Vertiefung, Belebung der Gebetsakte mit einem „Akkumulationszustand" der Meditation in Verbindung bringt. Allein der Ausdruck will nur ein Versuch sein, eine vielfache Erfahrung des inneren Lebens kurz auszudrücken, ein Verhältnis zwischen Meditation und Kontemplation auszusprechen, für welches die berufensten Stimmen auf seiten der mystischen Erfahrung und der mystischen Literatur in älterer und neuerer Zeit ihr Zeugnis ablegen. Ich halte es für unmöglich, daß jemand an jenem Ausdruck Anstoß nimmt, wenn er im Theotimus des hl. Franz v. S. die ersten sechs Kapitel (vor allem das fünfte) des sechsten Buches gelesen oder wenn er in der Secunda Secundae des hl. Thomas v. A. den dritten Artikel der quaestio 180 verglichen hat.

Vgl. H. Joly, Psychologie des Saints[8] p. 155 ff, unter Hinweis auf Bossuet, Des états d'oraison 1er Traité, l. VII.

Konstantin de Barbanson, Theol. myst. compendium seu Amoris divini occultae semitae l. I, cap. 6, mon. 1 bemerkt: Sciendum, quod meditatio sit fundamentum, basis et fulcrum „aspirationis". Exercitium enim aspirationis praesupponit satis iam maturam ac magnam mysteriorum fidei nostrae cognitionem ut et obligationum, quibus sumus infinitis modis obstricti, ut Dominum Deum nostrum amemus, estque inprimis fundatum in voluntate eum amandi . . . Id quod plerumque nobis usu venire solet a frequenti meditatione et profunda consideratione mysteriorum vitae Christi Domini sive aliorum mysteriorum fidei, ubi, quam magna Deo simus obligatione devincti, solemus edoceri. Cf. ibid. II 1, 4 ff; dazu Lopez, Lucerna mystica, Prolog, 14 u. 15. Siehe auch unten n. 167.

Zum Vergleiche mag die Anschauung folgen, welche sich H. Wilms, Das Beten der Mystikerinnen, 130, aus vielfachen Quellenberichten bildet: Die Beschauung ist „Ergebnis der jahrelang geübten Betrachtung". „Sie stellt sich dar als die Festigkeit nach dem Ansetzen, Wagen, Probieren, als der ruhige Genuß nach dem mühsamen Üben und Ringen. Der beschauende Mensch bedarf keiner langen Predigt, deren Einleitung ihn aufrütteln, deren kraftvolle Darlegung ihn erwärmen soll. Er hat nicht nötig, stimmungsvolle Bilder eingehend zu beschauen. Er bedarf keines Buches, worin alle Gedanken scharf systematisch geschieden, mit psychologisch angefügten Beweggründen versehen, in logisch geordneter Reihenfolge ihm unterbreitet werden. Ihm genügt ein Blick auf das Bild,

ein wie zufällig aufgefangenes Wort, die geringste Andeutung, und vor seinem Geiste steht die Wahrheit in voller Klarheit, durchdringt sein Inneres, begeistert sein Herz, entflammt seinen Willen und taucht den ganzen Menschen ein in die Freude über das in Hoffnung und Liebe ihm jetzt schon zu eigen gegebene Wahrheitsgut."

Es ereignet sich im Betenden Ähnliches wie beim sinnigen, empfindenden Kunstfreunde, der, einem Originale gegenüberstehend, lange und lange verweilt und immer aufs neue sich erfreut beim Anblick des Meisterwerkes, das schon lange vielleicht Gegenstand seines Studiums gewesen, jetzt aber wie eine Vision vor ihm sich ausbreitet und ihm scheinbar gar nicht Raum gibt für einzelne diskursive Akte, sondern ihm Auge und Sinn und Herz in willig getragene Fesseln bindet. Stunden solcher inneren „Gebundenheit" bei freiester Hingabe, solchen „einfachen Schauens" bei reichster geistiger Fülle, mag etwa der begeisterte Freund des klassischen Altertums auf Athens Akropolis erleben, während die Geistesarbeit von Jahren oder Jahrzehnten mitwirkt in diesem seinen Schauen und Genießen. Ähnlich kann der Blick zum funkelnden Sternenhimmel oder auf die Riesenwelt der Alpen oder auf das weite, weite Meer, das Bild der aufsteigenden oder hinabsinkenden Sonne oder auch das Anhören eines Tonstückes, die Schlußarbeit bei der Konzeption eines lange vorbereiteten Kunstwerkes als Analogie dienen, die auf dem höheren Gebiete des religiösen Erlebens ihr Gegenbild (ich sage *nicht*: ihr Gleichbild) in der Kontemplation findet.

Sowenig übrigens bei diesen Analogien der „kontemplative" Akt als 138
schlechthin selbständiger Akt bezeichnet werden dürfte, ganz losgelöst von den früheren geistigen Akten, die virtuell nachklingen, und sowenig der kontemplative Akt als schlechthin einfacher Akt gelten könnte, eben weil er ohne die Nachwirkung der früheren Betätigung nicht bestehen würde: ebensowenig kann die *religiöse* Beschauung als schlechthin einfacher Akt betrachtet werden, sondern sie ist es nur im relativen Sinne gegenüber der früheren Weise der Betrachtung, die aber in der Beschauung selbst nachwirkt. Wie also von einer rein passiven Beschauung die Rede nicht sein kann, so bleibt auch die Annahme einer schlechthin „einfachen" Kontemplation ausgeschlossen.[1] Ich mache zum Belege nur auf folgendes aufmerksam. Selbst in der Visio beatifica, die doch an Einfachheit unvergleichlich hoch über die höchste mystische Beschauung hinaufragt, muß notwendigerweise nach dem ganzen Charakter der seligen Vollendung ein „*Wahrheits*urteil" und ein „*Wert*urteil" mitgedacht werden,[2] natürlich nicht in diskursivformaler

[1] Vgl. n. 168 ff.
[2] Vgl. Suarez, l. c., cap. 10, n. 6.

Weise, was mit der Intuition „von Angesicht zu Angesicht" unvereinbar ist, wohl aber nach der inhaltlichen Bedeutung als Einsicht in die ewig unerschütterliche Wahrheit und in die ewig unerschöpfliche Weisheit und Vollkommenheit des allerhöchsten Gutes. Unmöglich kann von der diesseitigen Kontemplation ein entsprechendes Urteil über die Wahrheit des Geschauten und über Würde und Wert desselben ausgeschlossen werden: wenn ein solches Urteil nicht wenigstens in virtualer Weise betätigt würde, wäre die freudige Hingabe an den Gegenstand der Beschauung, ein wahrhaft befriedigendes, seelenerhebendes „Ruhen" in dem Gegenstande der Beschauung ganz undenkbar. Daraus ergibt sich allerdings, daß jede Terminologie, welche von Einfachheit oder auch von „Dunkelheit" des Beschauungsaktes in dem Sinne spricht, daß sie ein wenigstens virtuales Wahrheits- und Werturteil negiert, abzulehnen ist.

Man wird möglicherweise einwenden, daß die Gesetze der psychologischen Teleologie nicht ohne weiteres von der gewöhnlichen Geistesbetätigung auf die Übung des beschaulichen Gebetes dürften übertragen werden; die Gnade sei es ja, die hier wirke, und sie folge ihren eigenen Gesetzen.

Indessen sind wir bei der Beurteilung solcher Fragen mangels aller entscheidenden positiven Zeugnisse lediglich auf Schlußfolgerungen angewiesen. Ich gebe hier noch eine solche. Gerne bringt man[1] die sieben Gaben des Hl. Geistes in engere Beziehung zum mystischen Leben. Will man diese Beziehung näher bestimmen, so kann man nicht umhin, jene drei Gaben[2], welche als Weisheit, Verstand, Wissenschaft bezeichnet werden, in ihrem inhaltlichen Einflusse auf das beschauliche Gebet dahin zu verstehen, daß durch dieselben die gläubige Erkenntnis klarer und fester und freudiger und damit die innere Hingabe an den Gegenstand der Beschauung lichter, inniger, beseligender wird, was genau mit unserer Anschauung übereinstimmt.[3]

139 Dabei sind freilich die Unterschiede nicht zu übersehen, welche zwischen natürlicher und übernatürlicher Beschauung obwalten. Schon durch den Hinweis auf die Gaben des Hl. Geistes ist dies betont. Die ganze Pflege des Gebetes entfaltet sich unter dem anregenden, mitwirkenden, vollendenden Einflusse der göttlichen Gnade, ohne die ja ein wahres Heilswerk nicht zustande kommt, und je höher die Gebetsstufe, um so höhere, reichere Gnade wird vorausgesetzt.

Überdies erweist sich die übernatürliche Beschauung noch nach einer ganz speziellen Seite der philosophischen Beschauung über-

[1] Hierüber vgl. Ries 253 ff.; F. M. Schindler, Die Gaben des Hl. Geistes nach Thomas v. A., 1915, 13 ff.

[2] Daß auch die übrigen Gaben des Hl. Geistes dem mystischen Leben dienen, wird damit nicht geleugnet. Die Gabe der Furcht z. B. hilft die Hindernisse ferne halten, welche die vollkommene Gotteinigung immer wieder bedrohen.

[3] Vgl. auch hierüber Suarez, n. 9 des gleichen Kapitels.

legen. Da nämlich die geistige Hingabe an den Gegenstand der Beschauung von derselben untrennbar ist, diese geistige Hingabe aber, wie wir gesehen, auf ein Wahrheits- und Werturteil sich stützen muß, ergibt sich, daß bei der übernatürlichen Beschauung der Weg leichter und kürzer und sicherer ist, weil hier die Seele die Wahrheiten aus dem Glaubensschatze entnimmt, dem sie kraft der Glaubensgnade (und der Geistesgaben) schnell und freudig sich hingibt.

§ 23. Die Gnadengabe der Beschauung.

Es ist hier eine Frage nicht zu umgehen, die doch neuestens zu Kontro- 140
versen Anlaß gegeben hat. In welchem Sinne ist man berechtigt, an der Unterscheidung einer „erworbenen Beschauung" und einer „eingegossenen Beschauung" festzuhalten?

Ich gebe zuerst einige Beispiele von einander ganz entgegenstehenden Auffassungen in dieser Sache. Der Karmelit Joseph a Spiritu Sancto im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 21 (1907) 436—484, vgl. 22, 453—466, lehnt rundweg die contemplatio acquisita ab, während Joseph a Leonissa O. Cap. (ähnlich) wie Zeiler, Beschauung, Kirchenlex. 2, 499 u. 501) „ordentliche und außerordentliche" Beschauung unterscheiden will; siehe das gleiche Jahrbuch 22, 276—284. J. Ries, ebenda 23, 150—178, hat, die Angriffe des Erstgenannten abwehrend, seine einschlägigen Darlegungen (Das geistliche Leben nach der Lehre des hl. Bernhard 279 ff., wo auch die Unterscheidung in c. acquis. u. inf. Erwägung findet) vertreten (vgl. noch Oberrhein. Past. Bl. 1921, S. 4). A. Pummerer hat bei einer Besprechung der ersten Auflage dieses Buches, Stimmen aus Maria-Laach 77 (1909) 552, mit Nachdruck Saudreaus Behauptung zurückgewiesen, daß Philipp a S. Tr. der Urheber der fraglichen Unterscheidung sei: „Weder die Terminologie, die sich schon vor ihm bei Sandäus und noch früher bei dem Karmeliter Thomas a Jesu in vollster, ganz selbstverständlicher Verwendung findet und deren Spuren wir noch in sehr viel frühere Zeit verfolgen können (Johannes v. Kr., Dionysius Carthusianus u. a.), noch die Sache geht auf Philipp a S. Tr. zurück. Die großen Autoren der vortheresianischen Zeit, Richard v. St. V., Gerson, Dionysius Carthusianus, denen als Bindeglied Garcia Cisnerus angefügt sei, zeugen mit ausdrücklichen Worten für die ständige Tradition dieser Lehre; zur Seite stehen ihnen die bedeutendsten Theologen der früheren Jahrhunderte, die sich nur anderer Schultermini bedienen. Diese Theoretiker aber fußen wiederum zum Teil auf Erfahrung, zum Teil auf den Lehren der Kirchenväter, insbesondere St. Bernhard und St. Gregorius d. Gr."

Neben Saudreau hat neuerdings Lamballe, La Contemplation. 92 ss., gegen die Annahme der c. acquisita sich ausgesprochen und dabei vor allem auch gegen Poulain Stellung genommen, welcher seinerseits in seinem System die c. acquisita nicht verwendet, wohl aber sich dahin äußert, sie falle

schließlich mit der Gebetsart zusammen, die er als „Gebet der Einfachheit" bezeichne. Übrigens hat Poulain, p. 62 s., knappe, aber lehrreiche historische Notizen über die c. a. geboten, insbesondere unter Hinweis auf die schon von Lopez Ezquera und Honoratus a S. Maria beigebrachten Belege aus der mittelalterlichen und patristischen Literatur. Vor den beiden letztgenannten Autoren hatte der Kardinal Brancati von Lauräa wiederholt und mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die in Rede stehende Einteilung der Beschauung zurecht bestehe und daß sie ihren Anhalt in den Schriften der hl. Väter finde. Ein besonderes Gewicht erhielten Brancatis Darlegungen dadurch, daß sich ihm der Kardinal Prosper Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV., bei seinen einschlägigen (übrigens sehr wertvollen) Untersuchungen, De beatific. et canoniz. Sanct. III, 26, 7—9, vollständig anschloß.

Durch diese Hinweise scheint mir zunächst genügend beleuchtet zu sein, daß die Anwendung des Ausdruckes „Beschauung" auf die Gebetsweise, von welcher in den beiden letzten Paragraphen die Rede war, durchaus begründet ist. Diesen Sprachgebrauch schmähen, wäre eine Gewalttätigkeit gegen die ganze Tradition. Wem Benedikt XIV. nicht genügt, der möge Thomas v. A. oder Gregor d. Gr. vergleichen. Es soll nicht verwehrt sein, das Wort Beschauung für den persönlichen oder literarischen Gebrauch auf einen engeren Sinn einzuschränken, wie es bei Poulain im Original und in der deutschen Ausgabe geschieht; aber indem hier der mystischen Beschauung die „gewöhnliche" oder „einfache" Beschauung (als „Vorstufe der Mystik") gegenübergestellt wird (p. 11 vgl. Deutsche Ausgabe I 11 u. 92), ist geziemender Weise das Recht eines weiteren Sprachgebrauches anerkannt. Von Neueren vgl. zum Folgenden besonders Fr. Hatheyer, Die Lehre des Suarez über Beschauung und Ekstase. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionspsychologie, in: Gedenkblätter für Franz Suarez, 1917, 75—122, und die früher zitierte Abhandlung von L. Lercher in: Zeitschr. für kath. Theol. 42 (1918), 1—45.

141 Als eine ohne weiteres gewisse Sache muß es gelten, daß die Gnade des Hl. Geistes, welche den Menschen bei der Übung des beschaulichen Gebetes unterstützt, mehr oder minder reich sein kann. Desgleichen kann die Hingabe des Menschen an die Übung des Gebetes und die Mitwirkung mit der Gnade in mannigfaltigster Weise variieren. Daraus folgt die große *Gradverschiedenheit*, welche von den einzelnen im beschaulichen Beten erreicht wird, auch innerhalb der Gebetsweise, welche als „*erworbene*" Beschauung bezeichnet wird.

Nicht minder besteht eine unbegrenzte Möglichkeit *verschiedener Einzelgrade* in bezug auf jene Weise, welche man als „*eingegossene*" Beschauung bezeichnet.

Doch zuerst die Frage: Was wollen die Mystiker mit diesem letzteren technischen Terminus besagen? Offenbar wollen sie nicht bloß die Mitwirkung der Gnade hervorheben; denn diese wird

auch bei der erworbenen Beschauung vorausgesetzt. Was aber ist dann der Sinn?

Nach Scaramelli,[1] der auf die älteren Autoren sich stützt und für die neueren reichlich als Quelle gedient hat, ist die Contemplatio infusa „jene Beschauung, welche zwar nach der gewöhnlichen Ordnung eine entferntere Vorbereitung in der Seele voraussetzt, aber dennoch in keiner Weise als Resultat unserer näheren Bemühungen gelten darf, sondern einzig und allein von Gottes Willen abhängt".

Als erworbene Beschauung wird jene bezeichnet,[2] welche mit dem gewöhnlichen Beistande der Gnade nach der regelmäßigen Ordnung von denen erreicht zu werden pflegt, die sich in geziemender Weise mit beharrlicher Gebetsübung um dieselbe mühen.

Wir werden wohl diese Begriffsbestimmungen zu prüfen haben. Doch mag es gut sein, zuerst festzustellen, daß der Unterschied zwischen der „erworbenen" und „eingegossenen" Beschauung auch im Sinne Scaramellis nicht im Gegenstande liegt, welchem der Betende sich zuwendet. Bei der einen wie bei der anderen Beschauung besteht der Gegenstand in Gott und den göttlichen Dingen, in den Werken Gottes und den Eigenschaften Gottes, in den religiösen Wahrheiten, welche die Vernunft mit ihren natürlichen Kräften erkennen könnte, und in jenen, welche sie nur aus dem Glauben erkennt.[3]

Hier sei, bevor wir die Erörterung fortsetzen, ein Lehrstück der Mystik kurz berührt, das uns wohl fremdartig anmutet. Zur näheren Erkundung der Kontemplationsstufen versucht der „Areopagite" — und seine vielen Kommentatoren folgen ihm — die Akte der Beschauung durch die Analogie der verschiedenen lokalen Bewegungsrichtungen zu veranschaulichen, nämlich durch die Bewegung in der geraden Linie, in der schiefen Linie, in der Kreislinie. Freilich besagt die Kontemplation einen gewissen Ruhestand (vgl. Aristoteles, Ethik. X, 8; Thomas v. A., S. Th. II II 180, 1), aber keinen solchen, der alle intelligiblen Bewegungen ausschlösse. Dies gilt, allerdings nicht genau in derselben Weise, bei den Engeln und bei den Menschen. Im Beschauungsstande des Engels gibt es eine „gerade"

[1] I 1, 190.

[2] Ebenda 186; vgl. zur Sache das ganze (7.) Hauptstück mit den Zitaten aus Thomas A., Bonaventura, Theresia u. a.

[3] Alles, was die Liebe entflammt, was zur Heiligkeit dient, was zur Gotteinigung führt, kann Gegenstand der Beschauung sein, aber eben in seiner Beziehung zu Gott, vgl. Lejeune in: Dict. de Théol. Cathol. III, 11.

Bewegung, die darin besteht, daß er das empfangene Licht auf die niederen Ordnungen herabstrahlt, sodann eine „schiefe" Bewegung, bestehend in der Fürsorge für die seinem Schutze Befohlenen, wobei freilich die Anschauung Gottes nicht unterbrochen wird, und drittens eine „zirkulare" Bewegung, welche eben in der Anschauung Gottes besteht. Denn auch diese kreisförmige Bewegung ist Bewegung und kann in hohem Maße voranschreiten in bezug auf ihre Schnelligkeit (sie kann so schnell werden, daß für das Auge die Bewegung gar nicht zu unterscheiden ist); aber sie entfernt sich niemals vom Mittelpunkt, um welchen sie sich bewegt.

Bei der diesseitigen Kontemplation unserer Seele soll nun die in der *geraden* Bewegung veranschaulichte Weise mehr der *erworbenen* Beschauung angehören, und sie soll bestehen in dem Aufsteigen von den Geschöpfen zum Schöpfer.

Wenn dagegen die Seele von der Beschauung Gottes niedersteigt zur Betrachtung der Geschöpfe *und* alsdann von diesen wieder zu Gott sich emporschwingt, so müsse, sagt man, die Kontemplationsbewegung als „*schiefe*" bezeichnet werden oder vielleicht besser als „*gewundene*", weil sie Teil habe an der geraden, wie an der kreisförmigen Bewegung. (Als Beispiel gibt Scaramelli I 1, 207 eine Beschauung der Inkarnation: von der Größe der Gottheit ausgehend wende sich diese Beschauung zu den Vorzügen der mit der Gottheit geeinigten Menschheit, nehme aber darauf eben aus der Betrachtung der Menschheit und des Erdenlebens den Anlaß, sich noch tiefer in die Beschauung der Gottheit zu verlieren.) Diese Bewegungsweise nun hat, wie beigefügt wird, ebenso statt bei der *erworbenen* wie bei der *eingegossenen* Beschauung, dort durch unsere Bemühungen, hier durch Gottes Erleuchtung vollzogen.

*Die Kreis*bewegung endlich kann zwar, so lehrt man, in einigen Anfängen schon bei der erworbenen Beschauung sich finden, ist aber in spezieller Weise der *eingegossenen* Beschauung eigen: hier haftet die Seele in gleichmäßiger Weise mit dem friedlichen Gleichgewicht des sicheren, einfachen Blickes, der ruhigen, gleichmäßigen, intensiven Liebe an Gott als ihrem einzigen Mittelpunkte. Vgl. Schauerte, Mystik 47 ff., Scaramelli I 1, 205 ff. unter Berufung auf De div. nom., cap. und Thomas A., II II 180, 6.

Ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß wichtiger als diese Linien-Symbolik eine Stelle ist, in der Thomas v. A. selbst, und zwar ganz allgemein über den *Gegenstand* der Kontemplation sich ausspricht.

„In primärer Weise gehört zum beschaulichen Leben die Beschauung der göttlichen Wahrheit, weil diese der Endzweck des ganzen menschlichen Lebens ist. Darum sagt Augustinus (De Trin. I, 8), daß *die Beschauung Gottes* uns als Endziel allen Wirkens und als Inbegriff der ewigen Freuden verheißen wird. Sie wird im zukünftigen Leben vollkommen sein, wenn wir ihn von Angesicht zu Angesicht schauen, und uns deshalb auch durchaus glücklich machen. Jetzt aber kann uns die Beschauung nur unvollkommen zukommen, nämlich wie durch einen Spiegel

und rätselhaft; sie gibt uns also einen gewissen Anfang der Glückseligkeit, welche hier beginnt und im zukünftigen Leben vollendet wird."

„Da wir aber durch die Werke Gottes zur Beschauung Gottes hinaufgehoben werden, gemäß dem Apostelwort: ‚Das Unsichtbare ist erkennbar durch die geschaffenen Dinge', ist zu folgern, daß in sekundärer Weise die Kontemplation der göttlichen Werke zum beschaulichen Leben gehört, insofern nämlich der Mensch dadurch zur Erkenntnis Gottes aufsteigt." S. Th. II II 180, 4.

Ist sonach der Gegenstand der Beschauung bei der cont. „infusa" der gleiche wie bei der cont. „acquisita", so sind auch die beteiligten Seelenkräfte dieselben: Intellekt und Wille, Verstand und Gemüt, — hier und dort, freilich in verschiedenem Grade, unterstützt, erhöht durch die Gnade. Und gleich sind ferner hier und dort Motiv und Ziel: die übernatürliche Liebe Gottes läßt die Seele dem Gebete sich hingeben und gewinnt im Gebete neue Glut und nachhaltige Kraft. Auch die sittliche Disposition ist, wie Benedikt XIV. eigens bemerkt,[1] wesentlich dieselbe, wenngleich auch hier ein Gradunterschied anzunehmen, beziehungsweise zu fordern ist.

Was ist nun, wenn sich dies also verhält, über Scaramellis 141
Auffassung zu urteilen? Oder, um die Frage sofort in ihrer Be- a
deutung hervortreten zu lassen, handelt es sich innerhalb des Gebetes der Beschauung um ein gradmäßiges Voranschreiten oder um einen spezifischen Unterschied?

Es gibt ein gradmäßiges Voranschreiten im mündlichen Beten, entsprechend dem von der göttlichen Gnade begleiteten menschlichen Bemühen. Indessen ist es möglich, daß der Betende eines besonderen Gnadenbeistandes sich erfreut, der seinem „mündlichen" Gebete (vgl. n 111) eine Vollkommenheit verleiht, die es außerdem nicht besitzt. Das mag sich bei diesem oder jenem Anlaß ereignen, es mag aber auch in der Weise einer dauernden Vervollkommnung statthaben, so daß dies mündliche Beten eine Vollendung zeigt, die ihm entweder erst nach langem Bemühen (unter dem Beistand der Gnade) oder vielleicht überhaupt nicht beschieden gewesen wäre. Die Möglichkeit eines solchen besonderen Gnadenbeistandes könnte nur von demjenigen bestritten werden, der das Verhältnis des unendlichen göttlichen Geistes zu unserem endlichen Geiste nicht lebendig und persönlich genug zu fassen vermöchte. In ähnlicher Weise kann es geschehen, daß, während

[1] L. c. n. 7.

der eine Meditierende unter dem gewöhnlichen Beistande der Gnade die Betrachtung übt und in dieser Übung nach und nach voranschreitet, ein anderer kraft eines besonderen Gnadenbeistandes in kürzerer Zeit die gleichen, vielleicht auch größere Fortschritte macht, also leichter und gesammelter, erleuchteter und erwärmter, andauernder und mit mehr nachhaltiger Wirkung betrachtet. Schreitet nun weiterhin in der schon dargelegten Weise das Beten zur Beschauung voran, so kann dies beschauende Beten seinerseits, wie es die Regel sein wird, Grad um Grad sich entfalten, indem die anregende und unterstützende Gnade das eigene Bemühen zur mutigen und beharrlichen Anspannung der Kräfte lockt und wiederum dem tat- und opferkräftigen Bemühen neue Gnadenhilfe antwortet. Es kann indes auch abermals Gottes Weisheit und Güte gefallen, zu einem früheren Zeitpunkt, als solchem regelmäßigen Voranschreiten entsprechen würde, und in einem reicheren, vielleicht ganz ungewöhnlich reichen Maße die Seele mit dem Licht, mit der Liebe, mit der Freude zu erfüllen, die entspringen aus ihrer (von der Gnade getragenen) Hingabe an Gott, aus dem (der Gnadenhuld entströmten) Innewerden der Güte Gottes.

Mit einem nun einmal bestehenden Schulterminus darf in diesem letzten Falle von einer „eingegossenen" Beschauung[1] gesprochen werden. Man dürfte aber auch folgerichtig in den zuvor supponierten Fällen mit gleichem Rechte (obschon es nicht zu geschehen pflegt) von „eingegossener Betrachtung", von „eingegossener Andacht" beim mündlichen Beten sprechen. Der Ausdruck ist näherhin in allen drei Fällen von einem „Eingießen per accidens" (nicht „per se") zu verstehen, weil es sich um eine Vollkommenheit handelt, die in diesem bestimmten Falle auf besonderer Gnade beruht, während sie an sich mit Hilfe der gewöhnlichen Gnade kann erworben werden.

141 b Nun wäre es ein vollständiges und verhängnisvolles Mißverstehen, wenn diese „gewöhnliche" göttliche Gnade eben deshalb, weil sie der regelmäßigen Ordnung angehört, gering geschätzt würde. Innerhalb dieser Ordnung gibt es unübersehbar viele Grade, unschätzbar herrliche Reichtümer. Unsere Weigerung,

[1] „Streng genommen sollte man nur von eingegossenem Habitus, nicht aber von eingegossenen Akten reden." Indes hat der Gebrauch sich eingebürgert, von einer contemplatio infusa, von einem actus infusus zu sprechen. Lercher 10 (mit näherer Begründung).

das beschauliche Beten als spezifisch verschieden vom übrigen christlichen Gebetsleben zu nehmen (n. 29) und damit die Weigerung, die Beschauung — das Wort Beschauung in dem Sinne und in dem Umfange gebraucht, in welchem es nach dem Vorgange der anerkanntesten Mystiker gebraucht werden darf — zurückzuführen auf eine spezifisch höhere Gnadengabe, hat gerade in der Anerkennung der Würde der christlichen Gnadenordnung einen wesentlichen Teil ihrer Begründung. Diese Einordnung nun der Beschauungsgnade in das heilige Reich der göttlichen Gnadenführung und in das christliche Lebensganze und die Würdigung der Erhabenheit der Beschauungsgnade wird zumal vollzogen, wenn man mit älteren und neueren Mystikern[1] die Beschauung beruhen läßt auf den Gaben des Hl. Geistes, speziell auf der Gabe der Weisheit, der Einsicht und der Wissenschaft.

Es sind ja die Gaben des Hl. Geistes nichts anderes als besondere übernatürliche Kräfteanlagen, dazu bestimmt, unseren zum ewigen Heile hinzielenden Erkenntnis- und Willensakten eine besondere Leichtigkeit und Tüchtigkeit zu geben.[2] Diese besondere Tüchtigkeit liegt nun, so lehrt der hl. Thomas, darin, daß wir willig den Anregungen des Hl. Geistes uns hingeben. Wie es den Tugenden eigen ist, daß wir den Normen der Vernunft folgen, und wie es den übernatürlichen Tugenden eignet, daß wir der vom Glauben erleuchteten Vernunft gehorchen, so entspricht es der mit den Gaben des Hl. Geistes ausgestatteten Seele, von diesem „höheren Prinzip"[3] sich leiten zu lassen, d. h. mit aller Freudigkeit und Fügsamkeit, mit einer gewissen selbstverständlichen Hingabe, kraft der höheren „Konnaturalität"[4] dem

---

[1] Vgl. z. B. Thomas, v. A., S. Th. II II 45, 5; zu Thomas und Bonaventura siehe die früher erwähnten Abhandlungen von Joseph a Leonissa, Divus Thomas 3 (1916) und 5 (1918); sodann vgl. besonders die gleichfalls im ersten Buch hervorgehobene Darstellung des Johannes a S. Thoma, Cursus theologicus, Bd. 6 (disput. 18, art. 8). Der Hinweis auf die Gaben des Hl. Geistes tritt auch bei Lamballe, La contemplation 4 ss. u. 11 ss., Deutsche Ausg. 11 ff. u. 18 ff. mit der Kraft eines Grundgedankens hervor.

[2] Thomas v. A., S. Th. I II 68, 1, dazu Reginald Schultes, Jahrb. für Phil. u. spek. Theol. 13 (1899) 228 f.; es sei auch zum Vergleiche verwiesen auf Gr. Holtum, Die Motio divina der natürlichen und übernatürlichen Tugenden und der Gaben des Hl. Geistes, Div. Thom. 1917, 251 f. Pohle, Dogmatik [5] 2, 581 verweist auf Gregor v. Valentia.

[3] Vgl. Thomas, In l. 3 Sent., dist. 34, qu. 1, a. 1; S. Th. II II 52, 2.

[4] Vgl. Thomas S. Th. II II 45, 2 (Verhältnis der Gabe der Weisheit zur göttlichen Tugend der Liebe); dazu II II 23, 2, sowie II II 180, 8.

göttlichen Lichte, der göttlichen Liebe sich zu öffnen und zu weihen. Wenn die (übernatürlichen) Tugenden den Rudern gleichen, welche mit mühevollem Schlag das Schiff vorantreiben, oder den Flügeln, deren rastlos tätige Schwungkraft den Vogel emporbringt, so gleichen die Geistesgaben den geschwellten Segeln oder dem elastischen Flaumgefieder, sie befähigen die Seele, von jedem Hauch des Hl. Geistes sich leicht ergreifen und voran- und emporbewegen zu lassen.[1] Und wenn dies alles vom ganzen geistlichen Leben gilt, dann doch zumal von der Seele des geistlichen Lebens, vom Gebetsleben, und von der Seele des Gebetslebens, vom Gebete der Beschauung.[2]

141 c In diesem Zusammenhang kann freilich der Schulausdruck der „eingegossenen" Beschauung neues Licht gewinnen, gerade wie auch der andere (von uns nicht verwendete) technische Ausdruck „passive" Beschauung. Und wenn damit *das besondere Verhältnis der beschauenden Seele zum Heiligen Geiste* in dem soeben dargelegten Sinne ausgedrückt werden will, so ist dies mit unserer Darlegung selbst begründet.

Die Erfahrungsmystik teilt den Beginn dieser „passiven" Beschauung — die Beschauung im engeren Sinne genommen — jener Gebetsstufe zu, welche wir bald als *„Gebet der Ruhe"*, als *erste Stufe des mystischen Lebens im engeren Sinne* werden kennen lernen (vgl. n. 150, 156, 162). Das menschliche Wirken scheint mehr zurückzutreten, die göttliche Einwirkung ist eine weit reichere und sie *„gibt sich der Seele klarer zu erkennen"* (Theresia, Leben, Kap. 14). Es ist nicht mehr das langsame, mühsame Schöpfen aus dem Brunnen, sondern das reichliche Zufließen aus den von den Eimern des leicht beweglichen Zugrades gespeisten Röhren (oben, n. 136). Es ist, wie wir soeben mit anderem Bilde vernommen haben, das frische Voranfahren mit geschwellten Segeln statt des zuvorigen mühevollen Vorwärtsruderns. Oder, um nochmals ein anderes Bild zu gebrauchen, das vielleicht näher zur Sache führt: wenn

[1] M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik III, 1882, 914.

[2] Gewiß bleibt dabei die Bedeutung der „Gaben des Hl. Geistes" für das ganze christliche Leben aufrecht; werden sie ja doch jedem Christen bereits bei der hl. Taufe eingesenkt, wie aber dies nicht dagegen spricht, daß sie eine vorzugsweise Bedeutung erhalten für die Übung der heroischen Tugendakte, so besteht auch kein Widerspruch zwischen ihrer Bedeutung für das Gebetsleben überhaupt und ihrer ganz vornehmlichen Wichtigkeit für das Gebet der Beschauung.

die Gnade zuvor mit freundlichem „Anklopfen" die Pforte des Herzens berührt, so berührt sie jetzt das Innerste des Herzens, läßt es selbst „klopfen" und „pulsieren" beim Hauche des Hl. Geistes.[1] Solche erhöhte Einwirkung der Gnade hat schon die Hl. Schrift so vielfach bezeugt und mit so mannigfachen Bildern anschaulich und eindringlich gemacht, daß wir uns nicht wundern, auch in den mystischen Tagebüchern immer wieder die göttliche Einkehr, die göttliche Erleuchtung, die göttliche Tröstung, auch wohl die göttliche „Berührung" (vgl. n. 176) erzählt zu finden, wie man Gnaden erzählt, die dem inneren Menschen als ein Neues begegnet, die ihm zu Ereignissen geworden sind und die nach Jahren und nach Jahrzehnten noch frisch vor dem Geistesauge stehen. Solches „Innewerden", solches „Erleben", solche „erfahrungsmäßige", auf der bewußt werdenden „Einwirkung" ruhende, als ein inneres „Verkosten" empfundene Kenntnis Gottes[2] wird denn auch bei der theoretischen Zusammenfassung und Verarbeitung der mystischen Selbstzeugnisse allerorts bestätigt. Und niemand wird der vorliegenden Arbeit Schuld geben dürfen, daß sie diese Zeugnisse verschwiegen oder abgeschwächt habe.

Wenn wir trotzdem lieber nur von einer Gradverschiedenheit als von einer Artverschiedenheit des mystischen Lebens (im engeren Sinn) gegenüber dem (gewöhnlichen) christlichen Leben sprechen (vgl. n. 141 a u. n. 27), so haben wir den bestimmenden Grund bereits dargelegt. Die Art und Weise, in welcher Poulain das mystische Leben charakterisiert, scheint uns die Gefahr mit sich zu bringen, daß das christliche Leben in zwei Teile zerrissen werde, und die weitere Gefahr, daß man im mystischen Leben eine Art von neben- oder übersakramentaler Heilsordnung

---

[1] Vgl. Scheeben, Dogmatik III 689[1].

[2] Vgl. Thomas v. A., S. Th. II II 97,2 ad 2: alia est cognitio divinae voluntatis effectiva sive experimentalis — dum quis experitur (!) in se ipso gustum divinae dulcedinis et complacentiam divinae voluntatis. Die Stelle verdient nach vielen Seiten hin eingehende Beachtung. Ist die Kontemplation des Aquinaten wirklich intellektualistisch orientiert, wie man gemeint hat? Ist dem Verfasser des „Adoro" (beachte: quia te contemplans totum deficit!) die „mystische" Kontemplation unbekannt? . . . Übrigens vgl. noch die connaturalitas ad res divinas per charitatem und das donum sapientiae — de propinquo Deum attingens per quamdam unionem animae ad ipsum (in höherem Grade gegenüber der sapientia als virtus intellectualis) II II 45, 2 u. 3. Vgl. übrigens oben n. 40—45.

zu sehen versuche, wenigstens aber die Würde des christlichen Lebens und die Würde der sakramentalen Ordnung nicht genügend zur Geltung bringe. Wird diese Gefahr vermieden und dabei etwa aus Gründen, die auf dem psychologischen Gebiet liegen, von einer Artverschiedenheit der mystischen Stufen gesprochen, dann besteht an dieser Stelle kein Anlaß zu längeren Einwendungen. Vielleicht aber wäre es der ganzen Kontroverse nützlich gewesen, wenn man beim Hinweise auf Theresia von Jesu und Johann vom Kreuze mehr hervorgehoben hätte, wie gerade bei ihnen neben der Stufenfolge auch die Einheit des christlichen Lebens und speziell des christlichen Gebetslebens gar lichtvoll hervortritt. Der Leser wird dies einige Blätter nachher bei den „Wohnungen" der „Seelenburg" beobachten können. So mußte eine Schriftstellerin verfahren, für welche die drei göttlichen Tugenden die Grundlage aller Vollkommenheit waren, und welche dem Geiste der Bücher des Alten und Neuen Testamentes treu blieb, in denen die Gottesfreundschaft, die Gotteskindschaft, die Seelenbrautschaft als messianische Gnadengüter verheißen und zugesichert werden.

Die Betonung dieser inneren Einheit ist ebenso wesentlich für das Verständnis des wahren christlichen Lebens wie für die rechte Würdigung des echten mystischen Lebens. Erstrahlt doch das mystische Leben dadurch in besonders herrlichem Glanze, daß es die unerschöpflichen inneren Reichtümer der Gnadenwelt, die allen gilt, immer wieder zur Anerkennung bringt und daß es in gleicher Weise immer aufs Neue die Höhenaufgaben, die jedem Christen gestellt sind, in lebendigen, vielleicht beschämenden, aber eben dadurch ermunternden Bildern vor Augen stellt, im Gebete, im wahren Gebete den Weg zeigend, der zur Höhe, der zu Gott führt, weil Gott selbst mit starkem Arm aufwärts hilft! Das gewöhnliche christliche Leben also, so schließen wir, und das mystische Leben, und wieder das gewöhnliche christliche Beten und das beschauliche Beten in allen seinen Stufen sind nicht voneinander getrennt wie zwei verschiedene Reiche, sondern miteinander verbunden wie verschiedene Höhenpunkte des gleichen Höhenweges.[1]

[1] Beachte nochmals, daß die Gaben des Hl. Geistes allen Christen verliehen sind, sowie daß diese Gaben, obschon sie in bezug auf die Tätigkeits weise ein höheres Prinzip (gegenüber den Tugenden) bedeuten, dennoch gegenüber der göttlichen Tugend dienend sich verhalten. Thomas, S. Th. I II 68, 8; vgl. II II 9, 1 ad 3; dazu Schindler 12.

Eine spezifische Verschiedenheit wäre allerdings dann gegeben, 141 d
wenn das Handeln „aus einem höheren Prinzip", von dem wir vernommen haben, im Sinne einer völligen Ausschaltung des menschlich-selbsttätigen Faktors müßte verstanden werden. Dagegen haben wir uns gewendet und werden es noch eingehender tun. Ebenso wäre von spezifischer Verschiedenheit zu sprechen, wenn es richtig sein würde, daß bei der mystischen Beschauung (um uns hier diesem Ausdruck anzuschließen) die Tätigkeitsweise jene der Engel oder der in die Glorie eingegangenen, mit dem Körper noch nicht wieder vereinigten Seelen wäre. Dagegen spricht doch wohl folgendes[1]: Die Gaben des Hl. Geistes, auf welchen die Beschauung ruht, sollen, wie bereits erwähnt und wie unbestritten ist, dem ganzen christlichen, beziehungsweise christlich-vollkommenen Leben dienen. Wer aber möchte behaupten, daß mit ihrem Wirken ohne weiteres und ganz allgemein das Hinaufheben in die spezifische Art einer angelischen Wirkungsweise oder der Wirkungsweise der Seele im leiblosen Stande gegeben sei?

Etwas ganz anderes steht in Frage, wenn man eine Untersuchung darüber anstellt, ob nicht in einzelnen Fällen die Beschauung in der Tat über die psychologischen Gesetze der diesseitigen menschlichen Erkenntnisweise erhoben werden und etwa die Weise des Erkennens der Engel oder überhaupt irgendwelche außerhalb des diesseitigen Standes der Menschennatur liegende Weise des Schauens erhalten könnte. Ich stimme der Meinung zu, welche diese Frage bejaht, aber gleichzeitig sie von der gegenwärtigen Erörterung ausschließt und dorthin verweist, wo von den außerordentlichen (und beziehungsweise wunderbaren) Phänomenen des mystischen Lebens gesprochen wird.[2]

---

[1] Andere Bedenken übergehend, weise ich nur noch hin auf die zentrale Bedeutung der Inkarnation, sodann auf das Verhältnis zwischen liturgischem und mystischem Leben und schließlich auf die anerkannten Mystiker vor allem in der patristischen und scholastischen Zeit.

[2] Hatheyer 86 f.; Lercher 17 ff. Anders urteilt Mager, Der hl. Thomas v. A. und die Mystik, Theol. u. Glaube 13 (1921), 8 u. 10; vgl. Pastor bonus 1920/1, 145—147, sowie Bened. Mon.-Schr. 1 (1919) 129 ff., 305 ff. Übrigens betont auch Mager (der hl. Theresia folgend), Ben. M.-Schr. 3 (1921) 116, daß das „Leibseelische" auf der höchsten und letzten Stufe des mystischen Lebens wieder in sein volles Recht eintritt. Darauf sicherlich zielt das mystische Leben hin, daß die Seele mehr und mehr frei werde von dem Leiblichen, soweit dies ungeordnet ist und deshalb hindert und hemmt, und daß das Leibliche als geläutertes Leibliches immer williger dem Geistigen diene.

142 Dagegen gehört es zur gegenwärtigen Aufgabe, auf die erhabene *Konvenienz* hinzuweisen, welche darin liegt, daß Gott das beschauende Gebet, sei es hie und da oder sei es öfter oder sei es auch in andauernder Weise, — und dies letztere darf hier betont werden, weil darin der Grund liegt, auf welchen hin von einer höheren „*Gebetsstufe*" gesprochen wird — in besonders reichem Maße anregt und fördert und vervollkommnet. Zuerst ist nun allerdings zu sagen, daß es dem göttlichen Gnadenwalten höchst angemessen erscheint, den treueren Jüngern der Innerlichkeit eine reichere Kunde zu geben von dem Zeugnis, welches „der Geist unserem Geiste gibt", „daß wir Gottes Kinder sind" (Röm. 8, 15 f.). Je reiner, ungetrübter, ununterbrochener, je inniger und williger das Kindesverhältnis zu Gott bewahrt und gepflegt wird, um so entsprechender ist es, daß Gott seinerseits in freigebiger Huld den Gebetsverkehr zwischen seinen Kindern und ihm, ihrem Vater, erleichtert, erhebt, vertraulicher, gleichsam natürlicher gestaltet. Doppelt entsprechend erscheint dies gegenüber den unwägbaren Widerständen und den unzählbaren Opfern, welchen die Seele begegnet, wenn sie es einmal ernster nimmt mit dem Wege zu Gott. Und vollends gilt das Gesagte in erhöhtem Grade gegenüber den immer sich erneuenden, immer sich steigernden Mühen und Opfern der apostolischen Berufe, in welcher Form immer sie dem Reiche Gottes dienen mögen. Aber so richtig all dies ist, so muß dennoch beigefügt werden, daß die Konvenienz der göttlichen Huld nicht minder in jenen Fällen herrlich aufleuchtet, in welchen die Beschauungsgnade dem Zeitpunkt nach, zu welchem sie verliehen wird, und dem Reichtum nach, in welchem sie zuströmt, *in keinem Verhältnis* steht zum menschlichen Bemühen, sondern über alles Mühen und Verdienen und Verlangen und Ahnen unvergleichlich hinausragt. Gerade dadurch kommt die Gnadengabe *als Gnadengabe* (*jede* Gnade ist ja freie Gabe) so recht eigentlich zum Ausdruck. Und, ist jede Gebetsgnade unter dem Gesichtspunkte der Vereinigung mit Gott zu würdigen, dann tritt in den letztgenannten Fällen eben diese Vereinigung mit Gott als Werk der göttlichen Herablassung so recht in klarstes Licht, und es erhellt hier abermals *der wahre Charakter der christlichen Mystik*, aber auch der Vorzug, die Höhe der christlichen Mystik gegenüber mystischen Strömungen außerhalb des Christentums mit dem autogenen und autozentrischen Charakter ihrer Gebetsversenkung.

Darum entspricht es denn durchaus dem Wesen der Sache, wenn die Seele, die des Gebetes der Beschauung sich erfreut, dies nicht ihrem Bemühen, sondern der Güte Gottes zuschreibt, und wenn sie in dem gleichen Grade, in welchem sie nunmehr in der Beschauung selbst voranschreitet, auch voranschreitet im Bewußtsein des Gnadencharakters ihrer Beschauung. Mag immerhin bei jedem Voranschreiten auf dem Wege zur Vollkommenheit in ähnlicher Weise das Bewußtsein dessen, was die Seele der Gnade verdankt, immer mehr sich steigern — und es entspringt dies einleuchtender Weise mit innerer Gesetzmäßigkeit aus den Wirkungen der Gaben des Hl. Geistes, von welchen wir gesprochen —, so tritt doch, wie wir den gemeinsamen und vielfachen Zeugnissen der praktischen und theoretischen Mystiker entnehmen und wie speziell allüberall in der hagiographischen Literatur bestätigt wird, jenes Bewußtsein in bezug auf die Beschauungsgnade ganz besonders hervor. Bei der Hingabe, mit welcher nun einmal der Beschauliche seinen Blick dem Innern zuwendet, und bei dem reichen Licht, das mit den Gaben des Hl. Geistes in das offene, wache Innere fällt, kann es nicht anders sein, als daß die weiter vorangeschrittene Seele, die sich in höherem Grade dieser „Bewegung" durch die Geistesgaben erfreut, auch um dieses „Bewegtwerden" weiß, und daß sie insbesondere auch ihrer Hingabe an dieses Prinzip in höherem Grade sich bewußt wird.

Wenn deshalb Scaramelli, I 1, 193, mit Bezug auf die Be- 143
schauung (die „eingegossene" nach seinem Sinne) sagt: „Die Seele empfindet gleich beim ersten Entstehen einer solchen Beschauung, daß ihr von oben herab jenes große Gut mitgeteilt wird, welches sie zu genießen anfängt", so möchte auch ich mit Lercher „als sicher annehmen, daß Gott sehr oft dieses Weges sich bedient, um die Seelen an sich zu ziehen und inniger mit sich zu vereinigen". Aber es scheint mir nicht bloß zulässig, sondern geboten, nachzuprüfen, ob man imstande ist, Kennzeichen anzugeben, nach denen in allen Fällen ein Gewißheitsurteil im Sinne Scaramellis möglich wird.

Der Autor sagt, I 1, 195, indem er die früher erklärten technischen Ausdrücke zugrunde legt: „Der erste Unterschied ist, daß man zur erworbenen Beschauung nur nach und nach gelangt; denn indem eine fromme Person in ihren heiligen Erwägungen von einem Begriff zum

anderen übergeht, wobei sie von Gott mit seinem Lichte erleuchtet wird, gelangt sie schließlich zu dem einfachen, bewundernden und ergötzenden Anblick irgendeiner göttlichen Wahrheit. Nicht so verhält es sich mit der eingegossenen Beschauung, welche plötzlich eintritt; denn wenn Gott irgendeinen leuchtenden Begriff erweckt oder eingießt, so entspringt daraus sogleich der Akt der Beschauung, welcher die Seele ganz an Gott fesselt."

„Die zweite Verschiedenheit ist, daß die erworbene Beschauung niemals außer der Zeit des Gebetes stattfindet, von dem sie abhängt; das Gegenteil aber ereignet sich oft bei der eingegossenen, weil es für Gott eine Leichtigkeit ist, auch dem Geiste eines nicht Gesammelten die Begriffe übernatürlicher Dinge vorzustellen, die ihn mit süßen Affekten hinreißen."

„Die dritte Verschiedenheit ist, daß sich die erworbene Beschauung niemals auf andere Objekte erstreckt als jene, mit denen sich die Seele in der Betrachtung beschäftigt hatte; die eingegossene Beschauung hingegen bezieht sich oftmals auf fremde und außer allem Zusammenhang mit jenen Objekten stehende Gegenstände, weil da unser Geist auf das sich heftet, wozu ihn Gott durch Erweckung oder Eingießung der Begriffe bestimmt. Daraus folgt offenbar, daß die eingegossene Beschauung in durchaus keiner Abhängigkeit von unseren unmittelbar vorhergegangenen Akten und Bemühungen steht, wie es bei der erworbenen der Fall ist."

Vielleicht ist es zweckmäßig, auf Analogien aus anderen Gebieten aufmerksam zu machen, in welchen das Verhältnis von aktueller und willkürlicher Kraftleistung zu den früher gleichsam „aufgespeicherten" Arbeitsleistungen in Frage steht. Pestalozzi sagt über sein bekanntes Werk „Lienhard und Gertrud" in der Einleitung: „Diese Geschichte floß mir, ich weiß nicht wie, aus der Feder und entfaltete sich von selbst, ohne daß ich den geringsten Plan davon im Kopfe hatte oder auch nur über einen solchen nachdachte — das Buch stand in wenigen Wochen da, ohne daß ich wußte, wie ich dazu gekommen." Zuvor aber hatte — und hierin liegt großenteils die Erklärung — Pestalozzi mit Marmontels „Moralischen Erzählungen" sich befaßt. „Ich nahm sie," berichtet er, „in die Hand und versuchte, ob es vielleicht möglich sei, daß ich auch so etwas machen könnte. Als ich ein paar Erzählungen gelesen hatte, schien es mir, es sei nicht ganz unmöglich. Ich versuchte fünf oder sechs ähnliche kleine Erzählungen, von denen ich nichts mehr weiß, als daß keine derselben mich ansprach." Wir haben also hier zwei Faktoren: fremde Anregung und eigene Vorversuche, die auf „Lienhard und Gertrud" einwirkten, wozu dann als die eigentliche Quelle die vom Verfasser

in Neuhof gemachten Erfahrungen kamen, die sich nun literarisch kondensierten. Daß dies mit einer gewissen Leichtigkeit und Schnelligkeit geschah, mit einer Art von „Inspiration", hat nichts Auffallendes, wenn man bedenkt, daß Pestalozzi nichts anderes aussprach als das, worin er Tag und Nacht leibte und lebte.

Sollte auf religiösem Gebiete nicht Ähnliches sich begeben? Von Madame de Guyon wird berichtet, wie sie ihr Werk „Les torrens" schrieb. „Sie hatte keinen Plan gefaßt und keinen Gedanken erwogen; und doch strömten die Gedanken in wunderbarer Fülle in die Feder. Sie selbst war davon überrascht, daß ihr nichts wie sonst durch den Kopf und durch die Überlegung ging, sondern daß ihr alles wie unmittelbar aus dem tiefsten Grund ihres Lebens quoll."[1] Sie selbst behauptete von sich, ohne Zweifel „bona fide": „Nie wußte ich, wenn ich zu schreiben begann, was ich schreiben würde; war es geschrieben, so dachte ich nicht mehr daran." „Ich würde geglaubt haben, eine Untreue zu begehen, wenn ich hätte irgendeinen Gedanken festhalten wollen."[2] Diese letzte Selbstaussage der quietistisch gerichteten Schriftstellerin habe ich deshalb hier beigefügt, weil Scaramelli[3] gelegentlich sich geneigt zeigt, auch auf das Moment des „sich nicht erinnern können" Wert zu legen.

Übrigens bedarf es nicht umständlicher Belege für eine jedem bekannte und von der empirischen Psychologie längst wissenschaftlich analysierte Tatsache. Der Ingenieur, der mit einem praktischen Problem ringt, der Forscher, der einem noch nicht klargelegten Gesetze nachspürt, der Komponist, der scheinbar umsonst um die Form sich müht, in die er sein Empfinden gießen könnte, der weltliche oder geistliche Redner, der nach der Disposition des angehäuften Stoffes sucht, der Kalkulator, der bis zur Ermüdung die Aufgabe hin und her geworfen, — sie alle erleben es nicht so selten, daß die Knospe des Erfolges auf einmal hervorbricht, da es am wenigsten zu erwarten schien, vielleicht mitten in einer ganz anderen Beschäftigung, bei einer Konversation, im Lärm des Straßenverkehrs oder bei einer Eisenbahnfahrt. Man kann aus diesem Grunde nicht zugeben, daß ein allgemeiner und zwingender Beweis für eine außerordentliche Gebetsgnade

---

[1] Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik, 1875, 214 f.
[2] Ebenda 215.
[3] I, 1, 196.

dadurch erbracht sei, daß jemand, der sonst sich viel mit den geistlichen Dingen befaßt und schon seit vielen Jahren durch Lesung und mündliche Belehrung und durch frommes Nachdenken in der Welt des Religiösen heimisch geworden, öfters ganz außerhalb der willkürlich betretenen Gedankenprovinzen, selbst außerhalb der Gebetszeiten, in tiefe Beschaulichkeit sich versetzt findet und etwa eines ungewohnten Glückes, eines beseligenden Gefühles der Ruhe und des Friedens oder eines besonders lebhaften Gefühles der Liebe zu Gott oder der Gegenwart Gottes sich erfreut. Das Auftreten der Gefühle, auch der heiligen Gefühle, hängt von inneren Bedingungen ab, die wenigstens teilweise „unter der Schwelle des Bewußtseins und außerhalb des Bereiches der Willensherrschaft sich befinden. Treten nun, dem Menschen unbewußt, die notwendigen Vorbedingungen zur Erregung eines Gefühles ein, so kann er sich irrtümlicherweise schmeicheln, daß Gott in besonderer Weise in ihm wirke".[1]

144 Scaramelli will aber in der Intensität der Beschauung ein weiteres Kriterium dafür erkennen, daß es sich um eine „Contemplatio infusa" handle. Denn diese „bringt ein viel helleres und klareres Licht mit sich und hält den Verstand in höherer Verwunderung und mächtigem Staunen gefesselt. Was den Willen anlangt, so facht sie eine viel glühendere, zärtlichere und süßere Liebe an, und an ihr bewahrheitet sich so recht eigentlich, was der hl. Augustin, der hl. Gregor, der hl. Thomas und andere Heilige sagen, daß die Beschauung in diesem Leben ein Anfang der ewigen Glückseligkeit ist".[2] Als näheres Kennzeichen soll dann noch in der gleichen Richtung der Umstand dienen, daß hier die Seele von den Beschauungsgegenständen „sanft gefesselt", „weniger den Störungen der Phantasie unterworfen ist" u. dgl.[3]

Nun, auch ich will nochmals hervorheben, daß es gar nicht so selten Fälle von so lichtvoller, liebevoller, einheitlicher, nachhaltiger Beschauung gibt, daß man mit großer Wahrscheinlichkeit oder auch mit moralischer Gewißheit sagen kann, es sei hier viel mehr ein besonderes göttliches Gnadengeschenk anzunehmen als ein Resultat eines von der gewöhnlichen Gnade unterstützten treuen Übens. Und ich denke nicht gering von den Reichtümern

[1] Lercher 37; dazu Krebs, Grundfragen 188 ff.
[2] I, 1, 195.
[3] I, 1, 196.

an Erleuchtung und Stärkung, an Andacht und Salbung, Verklärung und Beseligung, die Gott nach seiner Weisheit und Liebe in die Seelen eingießt ohne ihr Zutun.

Die hl. Theresia sagt einmal in der „Seelenburg" — es ist bei der Besprechung der fünften Wohnung (im 1. Hauptstück derselben) —, „Gott selbst drücke sich dem Inneren der Seele in einer Weise ein, daß sie nachher durchaus nicht zweifeln könne, sie sei in Gott und Gott sei in ihr gewesen." „Diese Wahrheit bleibt in ihr mit einer solchen Festigkeit, daß sie dieselbe, auch wenn Gott jahrelang ihr diese Gnade nicht wieder erweist, doch nie vergißt und nie daran zweifeln kann — auch abgesehen von den Wirkungen, die in der Seele zurückbleiben."

Unter den schlichten Erfahrungszeugnissen, die hier zu Gebote stehen, sind die Bekenntnisse beachtenswert, welche wir bei Alban Stolz lesen. Ich beschränke mich auf einige Stellen aus den „Witterungen der Seele".

„Nicht selten fühlt sich der Mensch ohne stufenweises Näherkommen überraschend schnell und hoch zu Gott gehoben, zu einer viel größeren Höhe, als er vermöge seines schneckenlangsamen Vorschreitens in der Vollkommenheit sonst gelangen konnte." Volksausgabe 336 f.

„Jetzt bin ich hinaufgegangen über die einsame Höhe gegen Osten und habe da gebetet zu Jesus in meinem Innern und mit ihm gesprochen, und sieh, er gab mir Antwort, nicht mit Wortengemisch, sondern mit Wirklichkeiten, mit seinem Schöpferwort ... Die Brust wurde mir selbst wie eine Geisterglocke, die nicht Schall für das Ohr, sondern himmlisch erzeugte Gefühle tönte; es waren Bitten, Hoffnungen, süßes Empfinden, Wehmut, Liebe in wogendem Gefühl, was sein Spiel begann." 27.

„O halt es fest, meine Seele, was du nicht errungen, nein, was der Herr dir geschenkt hat. Halte fest in täglichem Aufstreben zu Gott." 23.

„Das geschieht mir zuweilen, daß solch eine treffende, durch keine Reflexion gewonnene, auf meinen Seelenzustand bezügliche Wahrheit fertig und unwidersprechlich in der Seele liegt, wenn ich morgens bald aufwache." 309.

Ähnliche Bekenntnisse wird die pastorale Erfahrung vielfach zur Hand geben. Bei den Besuchungen des heiligen Sakramentes, beim Anhören der Predigt, bei geistlicher Lesung, nach der heiligen Beichte, auch mitten in der Arbeit oder mitten in schwerer Leidensprüfung wird solche „Gebets-Erhebung zu größerer Höhe, als das eigene Bemühen erreicht", stattfinden. Auch in der Weise anhaltenden Seelen-Lichtes wird die Gnade sich wirksam zeigen. So beispielshalber in der Weise eines andauernden Durchdrungenseins von dem Gedanken an die Güte des himmlischen Vaters, und zwar in einer Tiefe, Lebendigkeit, Wirksamkeit, welche sonst auf Grund nachdenkender Andachtsübung nicht erreicht wurde, oder auch in der Weise eines Bewußt-

seins der eigenen Mängel und Schwächen, oder wieder einer Willensfreudigkeit und Entsagungskraft, die der Seele selbst nicht mehr als Frucht, die sie selber heranpflegt, sich bezeugte, sondern als Gabe eines neuen Lebens, das von Gott eingesenkt wurde.

Was ich aber entschieden bestreite, ist, daß wir Menschen durchwegs und leichthin die scharfe Abgrenzung vornehmen können zwischen einer kraft eines besonderen Gnadengeschenkes sich vollziehenden Beschauung und jener Beschauung, die als Frucht treuer, von der Gnade unterstützter Gebetsübung sich erweist. Wer will denn dem Erfolg dieses Strebens, wer will dem Maße des begleitenden göttlichen Beistandes eine abschließende Grenze setzen, an der, wie Scaramelli meint, der Seelenführer die Grade ablesen kann? Gerade weil wir auf dem Gebiete des übernatürlichen Lebens uns immer vor Augen halten, daß wir nichts ohne die göttliche Gnade vermögen, während wir anderseits daran festhalten, daß auf jeder Stufe und in jeder Art unseres religiösen und sittlichen Lebens unser freies Tun in den Augen Gottes, der es uns gibt und wahrt, edel und kostbar ist, gerade deshalb scheint mir Maßhaltung in jenen Abgrenzungsversuchen geboten.

Ich halte es für sachdienlich, auf ein anderes Gebiet zum Vergleiche hinzuweisen. In dem Heroismus der Nächstenliebe, wie wir ihn nicht selten am Kranken- und Sterbebette, in Familien und Lazaretten wahrgenommen, wirkt sicherlich Gnade und Freiheit zusammen. Hier und da mag sich die außerordentliche Gnadenkraft ganz unleugbar bezeugen. Wer aber traut sich zu, stets im einzelnen die Grenzen zu ziehen für das, was der Wille mit dem gewöhnlichen Beistande der Gnade zu leisten vermag? Ähnliches hat statt bei der Predigttätigkeit, bei der Seelenleitung in foro externo und interno, überhaupt in der Seelsorge. Die Gaben des Hl. Geistes offenbaren sich allenthalben, aber die Art des harmonischen Ineinandergehens dieser Gaben und des ganzen natürlichen und übernatürlichen Wirkens ruht im Schleier des Geheimnisses.

Ich fürchte nicht, daß der Seelenfortschritt dadurch gehemmt wird, daß die Seelenleitung nüchterne Zurückhaltung wahrt, bevor sie das Wahrscheinlichkeits- oder Gewißheitsurteil fällt, von welchem wir oben gesprochen. Denn wenn man das von der hl. Theresia so hochgehaltene Prinzip der geistigen Freiheit gebührend berücksichtigt — sowohl die Seele selbst als ihr Berater sollen es in Ehren halten —, dann wird man nur da, sei es hemmend, sei es fördernd eingreifen, wo der Seele ein Nachteil droht oder der Verlust eines wahren Gutes. Sonst aber wird man der

reichen Verschiedenheit Rechnung tragen, in welcher wie die gewöhnlichen, so die höheren Gebetsweisen, je nach Anlage und Übung und Gnadengabe betätigt werden können. Dahin gehört vor allem der Wink, den man in bezug auf die Beschaulichen gibt: „Wenn der geistliche Führer findet, daß seine Schüler durch lange Übung in der Betrachtung an Licht und Liebe wachsen und im Verlaufe ihrer Gebete eine freudenvolle geistige Nahrung ohne mühevolles Nachdenken haben, so lasse er dies zu, weil sie so mit Nutzen die Beschauung pflegen und ein Nachteil nicht zu fürchten ist.“ [1]

Man hat aber auch die Frage gestellt, ob die Seelenleitung 145
den Versuch machen soll, nicht etwa bloß die Pflege der Beschauung als Fertigkeit zu fördern bei denen, die hierfür geeignet sind, sondern auch auf das Ziel der Eingießung einer besonderen Gnadengabe zur Beschauung hinzuarbeiten.

Soll damit gemeint sein, daß man die Hindernisse beseitige und eine entfernte Vorbereitung treffe, so liegt keine Schwierigkeit vor. Es ist immer darauf hinzuwirken, daß sich die Seele in der Selbstverleugnung aufs neue erprobe, die Sinne in der Gewalt habe, der Zurückgezogenheit und Andacht sich befleißige, dabei aber mit unentwegter Treue durch die Erfüllung ihrer Standesobliegenheiten Gott diene, — kurz, daß sie mutig und doch ruhig, mit Eifer und Begeisterung, aber nicht ohne Besonnenheit vorantrachte, nicht aus Verstiegenheit und Anmaßung, sondern um in der Christusnachfolge mehr und mehr sich zu veredeln, mehr und mehr des göttlichen Wohlgefallens würdig, der Liebe Gottes teilhaftig zu werden.

Mit unbeugsamer Entschiedenheit ist dagegen alles zu meiden und abzustellen, was nur entfernt einem „Kunstgriffe“ ähnlich sieht, der dazu dienen soll, eine besondere Gnadengabe zur Beschauung zu sichern. Es ist eine große Verirrung, wenn in quietistischen Kreisen die Beschauung „nach gewissen Regeln, durch Beseitigung jeden Aktes der Phantasie, des Verstandes, des Willens erzwungen werden soll, als ob der Anblick einer müßigen Seele für Gott ein mächtiger Beweggrund wäre, auf außerordent-

[1] Scaramelli 1, 1, 209; dazu Zeiler in der zitierten Abhandlung, Kirchenlex. 2, 505 (n. 4).

liche Weise in ihr zu wirken".[1] Bei jedem so oder ähnlich gearteten Versuche, sich selbst oder andere auf den Wegen des inneren Lebens voranzudrängen, müssen die Nachteile eintreten, vor welchen schon Cajetan gewarnt hat. Weil man versäumt, im aktiven Leben sich hinlänglich zu üben und seine Leidenschaften durch andauernde Pflege der Sanftmut, Geduld, Freigebigkeit, Demut zu ordnen, weil viele auf dem Wege Gottes lieber aufwärtsspringen als nach und nach voranschreiten möchten, kommt es, daß sie, nachdem sie einen großen Teil ihres Lebens der Beschauung gewidmet, dennoch zuletzt arm an Tugenden befunden werden, eingebildet, zornmütig, ungeduldig, sobald einmal eine schwache Seite bei ihnen berührt wird.[2]

§ 24. Versuche zur näheren Klassifizierung der Stufen des beschaulichen Gebetes.

146 Bei dem hohen Interesse, welches innerhalb religiöser Kreise dem Fortschritt im Gebetsleben zugewendet wird, ist es leicht erklärlich, daß die Theoretiker des geistlichen Lebens den Versuch machten, die mannigfachen Einzelerscheinungen des höheren Gebetslebens auf bestimmte Höhenstufen zurückzuführen. Weder die oben erwähnte Trias, noch die letztbehandelte Zweiteilung genügte ihnen. Manche dieser Klassifikationen mögen uns befremden. Was ihnen aber eine mildere Beleuchtung sichert, ist dieses: Godinez und Philippus a. S. Trinitate, Scaramelli und Schram und die vielen alle, die sich hier versuchten, waren von dem Gedanken beherrscht, dem auch wir schon Ausdruck gegeben haben, daß es im geistlichen Streben keinen Stillstand geben dürfe, und daß auch die göttliche Gnade keinen Stillstand kenne. Immer höher und höher will die Gnade führen, immer höher und höher soll die Seele trachten, wie in der sittlichen Schulung und Heiligung, so auch in der Gebetspflege, die zuletzt nichts anderes ist als lebensvolle Betätigung der Erkenntnis und Liebe Gottes.[3]

---

[1] Scaramelli I 1 211 f. Honoratus a S. Maria, II 136 beklagt es, daß solch verkehrtes Experimentieren zur Erzielung künstlicher Frühreife noch nicht ausgestorben sei. Einzelne Fälle solcher Fehlgriffe sind auch mir bekannt geworden. Vgl. auch unten n. 293.

[2] In II II 185, 1 ad 3, bei Scaramelli, I 1, 209 f.

[3] Die Grade der Beschauung sind „gewisse Fortschritte und Vervollkommnungen des geistigen Erkennens und der beseligenden Liebe zur Kontemplation Gottes unter dem Gesichtspunkte des Wahren und des Guten". So in der früher dem hl. Bonaventura zugesprochenen Schrift De septem itineribus aeternitatis II 5, 1.

Es soll sogleich hier ausgesprochen sein, daß auch jene Vertreter der mystischen Theologie, welche mit ihrer Klassifikation weit über die zulässige Grenze hinausgingen, ausdrücklich eingestanden, man könne mit arithmetischen Reihen unmöglich die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der Einzelstufen des geistlichen Lebens zur Darstellung bringen. Die unübersehbaren individuellen Verschiedenheiten der einzelnen Menschen sind der erste Grund hierfür. Der zweite Grund liegt im Verhältnis des Menschen zu Gott: „Da das vernünftige Geschöpf immer mehr in der Erkenntnis und Liebe Gottes wachsen kann (wegen der Unendlichkeit Gottes), gibt es auch unendlich viele Grade, zu welchen die Beschauung sich erheben oder erhoben werden kann."[1]

Schon deshalb durften die Mystiker bei ihren Stufenreihen weniger die Absicht haben, die Skala eines reglementmäßigen Avancements zu geben, als vielmehr die Höhentendenz und den mannigfachen Reichtum der Gnade und die harmonische Erhöhung aller Seelentätigkeiten im beschaulichen Gebete zum Ausdruck zu bringen. Und selbst jene Schriftsteller, welche eine regelmäßige Folge der Gebetsgrade festzustellen unternahmen, haben nicht unterlassen, zu bemerken, daß sie damit keine starre, tyrannische Regel meinten.[2]

Beachtenswert ist, was selbst Poulain[3] in bezug auf die (nach seiner Darlegung bestimmt umgrenzten) Vorstufen der „umwandelnden Vereinigung" feststellt: „Diese tatsächliche Trennung darf man nicht zu sehr betonen. Man merke sich gleich hier, daß man von einer Form zur anderen ohne merklichen Übergang gelangt. Daher kann man in manchen Einzelfällen zweifeln, ob er zu dieser oder jener Klasse gehört." Die Jünger Poulains haben dies Wort ihres Meisters zu wenig beachtet.

Übrigens ist bei jedem eingehenden Studium dieses interessanten Gebietes die Vorfrage zu stellen, inwieweit der einzelne Autor wirklich eine Rangfolge oder etwa nur Variationen bieten wolle. So sieht z. B. Lamballe 144 (deutsche Ausg. 144) den Einteilungsgrund der Beschauungsformen in der Tiefe und Stärkung der göttlichen Einwirkung. Er stellt die Frage, ob man nicht etwa nach der Reihenfolge gruppieren könne, und antwortet, daß es kaum eine solche Reihenfolge gebe.

---

[1] Scaramelli I 2, Einleitung.

[2] Ribet, La mystique divine, nouv. édit., I 163 f. und 166; vgl. Theresia von Jesu, Seelenburg IV 1 (im Anfange).

[3] p. 56 (deutsche Ausg. I 83).

Insbesondere dürften jene Klassifikationen vorab auszuscheiden sein, welche auf einem Bilde oder einem Typus sich aufbauen, also nicht von der Sache selbst inspiriert sind. Vgl. z. B. die Benutzung von Exod. 3, 18 (drei Wüstentage), 3 Kön. 10, 19 (sechs Stufen zum Throne Salomons), Is. 6, 2 (sechs Flügel der Seraphim) sowie Exod. 24, 16 und Matth. 17, 1 (sechs Tage); sieh Bonaventura, Itinerarium, cap. I.

147 In bezug auf den hl. Bernhard bemerkt ein neuerer Forscher, daß er eine scharfe und konstante Scheidung der Termini, welche bei Späteren für verschiedene Grade der Beschauung geprägt erscheinen (excessus, extasis, somnus, mors, sponsalitium, matrimonium mysticum), nicht festzustellen vermöge. „Es sind verschiedene Namen, welche höchstens verschiedene Seiten derselben Sache, nicht aber verschiedenartige Zustände oder Stufen bezeichnen wollen, weshalb sie vielfach promiscue für einander eintreten." So Ries, Das geistliche Leben nach Bernhard 316. Zum Belege verweist der Verfasser auf die Stellen In cant. serm. 52 n. 3 und 4; serm. 31 n. 5 und 6.

Um ein Beispiel für die Mannigfaltigkeit der Stufenbildung zu geben, möchte ich hier wörtlich eine Stelle folgen lassen, welche sich am Schlusse der bekannten Bernhardinischen Schrift De consideratione (V, 14, n. 32) findet. Hier werden als vier Grade, bzw. Arten der Kontemplation bezeichnet: die Bewunderung der göttlichen Majestät, die Betrachtung der göttlichen Gerichte, die Erinnerung an die göttlichen Wohltaten, die Erwartung der göttlichen Verheißungen.

„Prima et maxima (also Grade!) contemplatio est admiratio maiestatis. Haec requirit cor purgatum, ut a vitiis liberum atque exoneratum peccatis facile ad superna levet: interdum quoque vel per aliquas morulas stupore et ecstasi suspensum teneat admirantem.

Secunda autem necessaria est huic; est enim intuens iudicia Dei. Quo sane pavido aspectu, dum vehementius concutit intuentem, fugat vitia, fundat virtutes, initiat ad sapientiam, humilitatem servat. Virtutum siquidem bonum quoddam ac stabile fundamentum humilitas. Nempe si nutet illa, virtutum aggregatio non nisi ruina est.

Tertia contemplatio occupatur vel potius otiatur circa memoriam beneficiorum; et ne dimittat ingratum, sollicitat memorantem ad amorem benefactoris. De talibus dicit propheta loquens ad Dominum: Memoriam abundantiae suavitatis suae eructabunt (Ps. 144, 7).

Quarta quae retro sunt obliviscens in sola requiescit exspectatione promissorum: quae cum sit meditatio aeternitatis (siquidem quae promittuntur aeterna sunt) longanimitatem alit et perseverantiae det vigorem."

Dieses Einweben aszetischer Momente (man denkt unwillkürlich an die Art der hl. Theresia) findet sich auch sonst vielfach, so z. B. bei der beliebten Anlehnung der Stufen an die acht Seligkeiten oder an die sieben Gaben des Hl. Geistes, wobei niemand daran dachte, starre Stufen zu formieren, auf welchen etwa die Seelen hinaufgegängelt werden müßten.

Ich erinnere noch an die vom hl. Bonaventura, De triplici via V 4, formierte Reihe: suavitas, aviditas, saturitas, ebrietas, securitas, tranquillitas

oder an Hugo von St. Viktor, Didasc. 9. Man vergleiche auch die wiederholt benutzte Schrift „Über die sieben Staffeln des Gebetes" oder das „Buch der sieben Grade" von einem ungenannten Mönche des Zisterzienserstiftes Heilbronn (Michael III 154 f.).

Es wäre zu wenig, wenn man sagen wollte: So viele Mystiker, so viele Versuche einer Klassifikation! Nahebei müßte man sagen: So viele einzelne mystische Werke, so viele Klassifikationsansätze.

Eine besondere, wohlverdiente Beachtung pflegen allgemein 148
die Gebetsstufen zu finden, welche durch die hl. Theresia aufgestellt wurden. Ich übergehe hier ihre einschlägigen Ausführungen in ihrem „Leben" und im „Wege zur Vollkommenheit" sowie in ihren (übrigens sehr beachtenswerten) Briefen an P. Alvarez[1] und beschränke mich auf ihre abschließende Arbeit über diese Frage, die in der „Seelenburg" uns vorliegt. Sie spricht aus eigenster Erfahrung, benutzt aber auch die reichen Einblicke, die sie in das Seelenleben anderer gewonnen hat, und beruft sich öfters ausdrücklich auf Lektüre mystischer Schriften und auf die Beratung theologisch gebildeter Männer.[2]

Zur Würdigung der „Seelenburg" möchte ich zuerst bemerken, daß die Verfasserin durch dieselbe ihren Ordensschwestern eine Ermunterung und Handreichung für das beschauliche Leben bieten wollte, zu welchem sie sich als Töchter des Karmel entschlossen und verpflichtet hatten; einen weiteren Leserkreis hatte Theresia nicht im Auge. Auch ging sie nicht aus eigenem schriftstellerischen Drang an die Arbeit, sondern auf das Drängen ihrer Oberen. Trotz eines hochgradigen Kopfleidens[3] unternahm die an beständige Selbstverleugnung gewohnte Frau diese Schrift, und zwar begann sie mit der Ausarbeitung am Dreifaltigkeitsfeste des Jahres 1577 (zu Toledo), um sie, allen Schwierigkeiten zum Trotze, fortzusetzen und am Vorabend des St. Andreasfestes des gleichen Jahres zu vollenden.[4] Gewiß spricht aus der Reserve, mit der Theresia wiederholt ihre Meinung vorträgt,[5] die persön-

---

[1] Vgl. die Zusammenstellung bei Ribet I 169 f.

[2] Mit den größten Geistesmännern und mit den hervorragendsten Theologen, die damals Spanien besaß, trat Theresia in mündlichen oder doch schriftlichen Verkehr, wie L. Martin (General der Gesellschaft Jesu), Die heilige Theresia von Jesus, deutsche Ausg., 1913, 11 hervorhebt, unter Nennung der einzelnen Männer.

[3] Vgl. IV. Wohnung, 1. Kap., sowie die Vorrede zum ganzen Werke.

[4] Siehe Vorrede und VII 4.

[5] In der Vorrede und öfters; vgl. Leben, Kap. 14.

liche Bescheidenheit; wenn man aber den eigenen Worten der Heiligen einigermaßen gerecht werden will, muß man beifügen, daß es ihr mit dem Wunsche voller Ernst war, es möchten ihre Darlegungen unbefangen nach den Grundsätzen der theologischen Wissenschaft beurteilt werden.

Es ist lehrreich, zu beachten, welche Vorzüge der Theresianischen Literatur in der Kanonisationsbulle betont werden. Dort heißt es: Adimplevit eam Dominus spiritu intelligentiae, ut non solum bonorum operum in Ecclesia Dei exempla relinqueret, sed et illam coelestis sapientiae imbribus irrigaret, editis de mystica theologia aliisque etiam multa pietate refertis libellis, ex quibus fidelium mentes uberrimos fructus percipiant et piae devotionis eruditamur affectu. (Vgl. dazu die Oration, welche für das Fest der Heiligen in Brevier und Missale sich findet.) Auf die gleichen Vorzüge hat noch unlängst Papst Pius X. in einem Briefe (vom 7. März 1914) an den General der unbeschuhten Karmeliten hingewiesen. Siehe Acta Apost. Sed. 6, 1914, 144. Der Zusammenhang ergibt deutlich, daß der Papst die außergewöhnlichen Seelenerlebnisse der Heiligen, bzw. ihre Darstellung derselben gegen die Mißverständnisse einer mit der wahren Mystik nicht vertrauten Psychologie schützen will.

Was speziell die Theresianische Stufenlehre betrifft, hebt Pius X. rühmend den von der Heiligen erkannten Zusammenhang von Gebetsstufen und Vollkommenheitsstufen hervor, indem er sagt: Docet (enim) gradus orationis quot numerentur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse, imo hominis in oratione progressus hac una re maxime cerni, si religionis officia servet, moresque sanctius conformare studeat; quo denique magis Deo mystice uniatur, eo ferventiorem ipsius fieri erga alios caritatem magisque de animarum salute sollicitam. Wie der Leser zugeben wird, gehört diese Auffassung zu den grundlegenden Anschauungen unserer „Einführung in die christliche Mystik".

Übrigens obwalten in den einzelnen Schriften Theresias einige Verschiedenheiten in bezug auf die Zahl und Folge der Stufen, wie auch zwischen ihrer Stufenlehre und der Stufenlehre anderer Heiligen (sowie in bezug auf die betr. Terminologie) Differenzen bestehen. Vgl. Poulain 57 u. 58. Schon hieraus ergibt sich Recht und Pflicht prüfender Beurteilung seitens der theologischen Wissenschaft.

Nicht unpassend könnte man der „Seelenburg" eine weitere Bemerkung vorausschicken, die Theresia selbst an anderer Stelle gemacht hat. Sie teilt mit, welcherlei Einwendungen gegen die praktische Pflege oder gegen die literarische Behandlung des beschaulichen Gebetes leicht gemacht werden können. „Man sagt uns: Das ist ein Weg voller Gefahren; diese ist darauf zugrunde gegangen, jene ist getäuscht worden; jene andere, welche nichts wußte, als immer zu beten, ist gefallen. So macht man die

Tugend verächtlich. Die Frauen sind allzu sehr den Täuschungen unterworfen, darum ist ein solches Beginnen nicht für sie. Es ist besser, wenn sie sich mit den einfachen und gewöhnlichen Arbeiten ihres Geschlechtes begnügen. Und statt nach einem erhabenen Gebete zu streben, sollen sie sich an dem Vaterunser genügen lassen."[1] Man sieht, wie die Ängstlichkeit in bezug auf das beschauliche Leben, besonders der Frauen, nichts Neues ist. Hunderte und Tausende von Mädchen und Frauen haben sich einem Leben preisgegeben, das die persönliche Würde in den Staub erniedrigt, und kaum erschallt hin und wieder eine Klage; ungezählte zerstören durch Tändelei, durch Scheinbildung, durch ideenarme oder auch schlechte Lektüre, durch leere Unterhaltung ihr und anderer Lebensglück, und man hätte allen Grund, sich dessen zu erwehren: statt dessen bekümmert man sich darüber, daß hie und da eine Jungfrau, dem Zuge ihres Herzens folgend, einer frommen Lesung oder gar dem beschaulichen Leben im Kloster sich widmet. — als ob hier der tiefste Abgrund gähnte. Übrigens weiß Theresia würdig zu antworten. „Ohne Zweifel, ich bin die erste, die zugesteht, daß das Vaterunser ausreicht; denn *was können wir Besseres tun als unser Gebet auf das zu gründen, was Jesus Christus selber uns gelehrt hat!* Sie haben vollkommen recht, und wäre unsere Schwäche nicht so groß und unsere Andacht nicht so lau, so bedürften wir weder eines anderen Gebetes noch anderer vom Gebete handelnder Bücher."

„Ich hatte selbst", fügt die Geisteslehrerin bei, „eine große Liebe zum Gebete des Herrn; ich konnte mich durch die Worte des Evangeliums stets leichter sammeln als durch die bestgeschriebenen Werke; und wenn solche Werke nicht von sehr bewährten Verfassern waren, hatte ich eigentlich gar keine Lust, sie zu lesen."[2] So werden es viele noch immer halten.

Auch die Werke bewährter Verfasser sind deshalb noch nicht für alle gleich geeignet. Theresias Schrift über die mystischen Stufen gehört in die Gruppe der Bücher, welche eine gewisse Reife des Urteils voraussetzen. Wie mir scheint, hat die Heilige selbst mit der Möglichkeit gerechnet, daß unter den Schwestern,

---

[1] Weg zur Vollkommenheit, Kap. 21.
[2] Ebenda.

für welche sie das Buch schrieb, manche eines besonderen Schutzes gegen einen falschen Mystizismus bedurften, und wohl aus diesem Grunde hat sie so oft ihren mystischen Flug in der Darstellung unterbrochen, um aszetische Maximen einzuschärfen. Ich sehe darin eine tiefe Einsicht, eine reife Lebenserfahrung. Man mag noch so sehr im allgemeinen warnen vor Selbsttäuschungen auf den mystischen Wegen: wenn man die Höhenstufen der Mystik völlig losgelöst vom Zusammenhange mit der sittlichen Schulung behandelt, wird man leicht eben das fördern, wovor man warnt. Deshalb lege ich Gewicht darauf, auf die Fülle aszetischer Winke hinzuweisen, welche in der „Seelenburg", und zwar bis zum Schlusse, also bis zur Darlegung der höchsten Gebetsstufe, sich eingestreut finden. Ich werde nachher einige Belege hierfür geben. Hier erwähne ich nur noch, daß die gleiche Einsicht für Theresia bestimmend war, die Stufen der eigentlichen Beschauung nur im Zusammenhang mit ihren Vorstufen zu behandeln.

149 Theresia gibt ihre Theorie unter dem Bilde einer „Burg", in der verschiedene „Wohnungen" sich finden. Die Burg ist gar herrlich für jeden, der nicht an den Außenwerken haftet, sondern nach innen dringt. Der Eingang zur Burg ist Gebet und Betrachtung; die Burg selbst aber, glänzend wie Diamant und Kristall, entzückend an Schönheit, ist die Seele.[1] Die einzelnen Wohnungen sinnbilden die einzelnen Stufen, welche die Seele in ihrem Verhältnis zu Gott durchschreitet.[2]

Die ersten drei „Wohnungen" sind Vorstufen des beschaulichen Lebens. Hier gilt es, sich selbst erkennen und Gott erkennen, von Sünde und Welt sich lösen, mit Ernst an der Läuterung und Ordnung der Seele arbeiten und mit Treue dem Gebete sich ergeben.

Man erhält bereits einen Begriff von der Erfahrung Theresias, wenn man liest, wie sie die Bewohner der ersten Stätte schildert. Sie haben noch nicht die volle Schönheit ihrer Seele erkannt, noch nicht ernstlich Einkehr in sich genommen: „Dann und wann empfehlen sie sich jedoch dem Herrn

---

[1] I. Wohnung, 1. Kap.

[2] Der Versuch, das Voranschreiten des Gebetes zu veranschaulichen, bedient sich gerne des Bildes eines Aufstieges von unten nach oben; wenn Theresia in der „Seelenburg" lieber von einer Bewegung von außen nach innen spricht, ist diese Bildsprache auch sonst, z. B. in der deutschen Mystik, nachweisbar.

inständig und denken, wenn auch nicht lange, über sich nach; sie widmen wenigstens an einigen Tagen im Monate eine gewisse Zeit dem Gebete, freilich mit einem Geiste, der von tausenderlei Gedanken an ihre gewöhnlichen Geschäfte angefüllt ist." Mit Eindringlichkeit mahnt Theresia ihre geistlichen Töchter: „Wie wären wir zu beklagen, wenn wir nach Vermeidung so vieler Klippen bereits glücklich in die geheimeren Wohnungen dieser Burg eingegangen wären und nun wieder durch eigene Schuld in das Geräusch und in die Verwirrung der ersten Wohnungen gerieten!" Bezeichnend für den Geist Theresianischer Aszetik und Mystik ist, daß sie schon bei der ersten Stufe mit Energie *für die Geistesfreiheit* eintritt und gleichzeitig vor Verstiegenheit warnt. „Mag eine Seele sich viel oder wenig mit dem Gebete befassen, stets ist es sehr wichtig, sie nicht zu sehr zu beengen und sie nicht gewissermaßen in einer Ecke gefesselt zu halten. Man lasse der Seele, der Gott eine so hohe Würde verliehen, die Freiheit, die verschiedenen Burggemächer vom höchsten bis zum niedrigsten frei zu durcheilen. *Sie darf sich nicht Gewalt antun*, um in einem derselben, wäre es auch das der Erkenntnis ihrer selbst, allzulange zu verweilen." „Diese Selbsterkenntnis", so betont Theresia, „ist ohne Zweifel notwendig, und zwar so notwendig, daß, wie man wohl beachten muß, selbst diejenigen Seelen, welche der Herr in seine eigenen Wohnungen aufgenommen hat, wie hoch immer sie erhoben sein mögen, nie ihr Nichts aus dem Auge verlieren dürfen." Aber zuweilen ist es der Seele aufs dringendste zu empfehlen, daß sie „von ihrem eigenen Elende den Blick hinwegwende und den Flug erhebe zur Betrachtung der Größe und Majestät ihres Gottes" (Erste Wohnung, Kap. 2).

Die nähere Unterscheidung der drei ersten Stufen mag hier füglich übergangen werden, da erst mit der „vierten Wohnung" die Pflege des beschaulichen Gebetes in Betracht kommt. Freilich stehen wir bei den vier letzten Stufen, der Theresianischen Schreibweise gegenüber, vor der Unmöglichkeit, mit einigen Sätzen den ganzen Inhalt wiederzugeben. Es muß eine Andeutung genügen.

Die vierte „Wohnung" bildet den *Übergang* zum beschau- 150
lichen Leben und dessen erste Stufe; die drei folgenden Wohnungen wollen die also vorbereitete Gotteinigung nach ihren einzelnen Stadien bedeuten.

Das „Gebet der Ruhe" ist das eigentliche Thema der *vierten* Wohnung. Theresia beginnt diesen Abschnitt mit einer innigen Anrufung des Heiligen Geistes. Denn, sagt sie, „da ich von nun an bis zum Ende stets von ‚übernatürlichen' Dingen[1] reden werde, bedarf ich eines besonderen Gnadenbeistandes Gottes,

---

[1] Vgl. Krebs 142 u. 146; Mager (vgl. oben n. 141, d) stellt zur Aufhellung weitere Untersuchungen in Aussicht.

um mich so zu erklären, daß ihr sie begreift."[1] Zuerst wird die Seele einer besonderen „Sammlung" teilhaftig, mittels welcher sie Gott besser und eher in sich selbst erkennt als in den Geschöpfen außer sich, wie uns der hl. Augustinus sagt, daß er dies erfahren. Ausdrücklich macht die Geisteslehrerin aufmerksam, daß sie jetzt nicht von jener Sammlung rede, welche jedem aus uns mittels der Gnade Gottes möglich ist, und welche durch die Erinnerung an Gottes Gegenwart bewirkt wird. Anders hier: Ehe man noch daran gedacht, seinen Geist zu Gott zu erheben, sind schon die Kräfte der Seele und die Sinne „in der Burg", ohne daß man weiß, wie sie hineingekommen sind, und wie sie die Stimme des göttlichen Hirten gehört, da kein Ton zu ihrem Ohre gedrungen. Die Seele verkostet eine Sammlung voller Lieblichkeit, wie es diejenigen, welchen diese Gnaden gewährt worden, erzählen können.[2]

Höher noch steht das geistige „Verkosten", welches Gott der Seele im „Gebete der Ruhe" selbst gewährt. Im Gebete der Sammlung hatte die betrachtende Tätigkeit noch ihre Stelle; wenn dies im Gebete der Ruhe nicht mehr der Fall ist, so geschieht es, weil man der Röhrenleitung dort nicht bedarf, wo das Wasser frisch aus der Quelle sprudelt. Wie eine Quelle, die keinen Abfluß findet, sich ausdehnt, und zwar um so weiter, je reichhaltiger sie ist, so erweitert sich die Seele bei diesem köstlichen Gebete.[3]

Dieses Gebet der Ruhe ist, wie Theresia anderwärts zu erklären versucht, ein tiefer Friede, eine vollkommene Ruhe aller Kräfte (daher die Bezeichnung), in welche die Seele eingeht; oder besser gesagt, der Herr bringt der Seele diese Ruhe, diesen Frieden, gleichwie dem frommen Simeon, durch seine Gegenwart. Die Seele begreift, daß sie schon nahe bei ihrem Gott ist. „Sie sieht es aber weder mit den Augen des Leibes noch mit den Augen der Seele, gleichwie der greise Simeon, als er seinen Gott in den Armen hielt, nur ein Kind erblickte, und wie er dieses Kind nach den Windeln, worin es gewickelt war, und

[1] IV. Wohnung, im Anfange.
[2] IV 3.
[3] Ebenda.

nach den wenigen Personen, welche es begleiteten, eher für den Sohn eines Armen als für den des ewigen Vaters hätte halten können. Aber gleichwie sich ihm das göttliche Kind zu erkennen gab, so erkennt auch hier die Seele den, bei dem sie ist, wenn auch nicht mit gleicher Klarheit, weil sie nicht begreift, wie ihr das Erkennen kommt."[1] Der Wille gibt sich hier, so entwickelt die Geisteslehrerin nach ihrer eigenen psychologischen Terminologie, ohne zu wissen, wie, gefangen; er willigt ein, daß ihn Gott also in Haft nehme. Verstand und Gedächtnis kommen dem Willen zu Hilfe, damit er sich immer fähiger macht, eines so großen Glückes zu genießen, obgleich sie ihn auch manchmal in seiner innigen Vereinigung mit Gott beunruhigen. Aber alsdann muß der Wille sich nicht an sie kehren und sich ruhig in dem wonnevollen Frieden, den er verkostet, erhalten. Wollte er sie festhalten, so würde er sich mit ihnen zerstreuen.[2]

151 Man darf bei dieser Stufe wie bei den folgenden die *Kautelen* nicht übersehen, durch welche Theresia zu verhüten sucht, daß ihre begeisterte Schilderung der göttlichen Gnadenwirkungen den Anlaß zu Mißverständnissen und Selbsttäuschungen abgebe. Sie hatte mehrfach, besonders bei Frauen, die Erfahrung gemacht, daß die überstrenge Lebensweise, anhaltendes Beten, langes Nachtwachen oder auch die Schwächlichkeit des Körpers zu eigenartigen *Abspannungszuständen* führten bei gleichzeitiger *Exaltation* des Gemütes bis zur Empfindung einer besonders wonnevollen Tröstung. Mit einem Wortspiel sagt die Seelenkundige, daß hier nicht sowohl eine „*Verzückung*" als eine „*Verrückung*" im Spiele sei (nicht „arrobiamento", sondern „abobamiento", siehe Pingsmann, Santa Teresa de Jesus, 1886, 89); das sei Zeitverlust und Zerstörung der Gesundheit! Einer solchen Schwester müßte die Oberin nicht gestatten, viele Stunden auf das Gebet zu verwenden, sondern nur wenige Zeit; dagegen müsse ein reichlicheres Maß von Schlaf und Speise zur Wiederkräftigung verordnet werden. „Ist die Schwester von so zarter Natur, daß dies alles nichts fruchtet, so ist offenbar, daß sich Gott ihrer *für das tätige Leben* bedienen will; denn *in den Klöstern bedarf man Schwestern für das Amt der Martha ebenso wie für das der Maria*. Die Oberin wird sie also mit den Diensten des Hauses beschäftigen und sorgen, daß sie nicht zuviel allein ist, weil dies ihre Gesundheit ganz zugrunde richten würde" (IV 3 am Schlusse).

---

[1] Weg zur Vollkommenheit, Kap. 31; vgl. auch oben n. 117, am Schlusse.

[2] Leben, Kap. 14.

Da Theresia der Meinung ist, daß dieser Gebetsstufe mehr angehören als den folgenden zusammengenommen, hat sie dieselbe mit einiger Ausführlichkeit behandelt, und wir finden infolgedessen in den Kapiteln über diese „Wohnung" eine Reihe von Bemerkungen, welche an Nüchternheit und Trefflichkeit mit der ebenerwähnten Weisung auf gleicher Stufe stehen. Das geistige „Verkosten" („gusto"), welches mit dem Gebete der Ruhe verbunden ist, will die Heilige wohl unterschieden wissen von dem „Vergnügen" („contento"), welches der Seele aus der betrachtenden Tätigkeit zukommt. Indem sie aber diese Frage untersucht, trägt sie kein Bedenken, auf die Analogie hinzuweisen, welche zwischen den religiösen Erfahrungen des inneren Trostes und den allgemein menschlichen Tröstungen obwaltet, die beispielsweise durch das Wiedersehen einer hochgeschätzten Person verursacht werden. „Ich sah", bemerkt die Autorin, „bei ähnlichen Anlässen Tränen vergießen; es ist mir dies auch selbst geschehen. Solche Tröstungen sind durchaus nicht böse, doch bloß natürlich. Nach meiner Ansicht gehören auf diese Stufe die gewöhnlichen Tröstungen beim Gebete, nur daß sie edler sind, weil sie Gott zum Ziele haben." Höher steht freilich das geistige Kosten, welches in der göttlichen Gnade allein seine Quelle hat (IV 1 cf. 2).

Niemand kann sich auf Theresia berufen, der das Gebetsleben als sentimentale Selbstpflege auffassen wollte. Sie warnt oft genug vor dieser Gefahr.

An dieser Stelle erhebt Theresia die Frage:

„Wollt ihr wissen, was lieben heißt, und welche Seele am meisten Liebe hat?"

Sie antwortet selbst (IV 1):

„Nicht diejenige, welche am meisten Süßigkeiten und Tröstungen verkostet, sondern diejenige, welche am festesten entschlossen ist, Gott nicht mehr zu beleidigen und Gottes Willen zu erfüllen, — die am eifrigsten betet, daß sein Sohn Jesus Christus immer mehr geliebt und verherrlicht werde, und daß dessen Kirche immer mehr auf Erden sich verbreite. Solches sind Zeichen wahrer Liebe." Und etwas später (IV 2) stellt die Heilige, nachdem sie in überquellender Begeisterung von der Wonne gesprochen, die beim Gebete der Ruhe alle Höhen und Tiefen der Seele durchflutet, den Satz auf, daß die Echtheit des Gebetes der Ruhe aus den Werken erkannt wird, die als Früchte aus ihm hervorgehen, und fügt mit Nachdruck bei: „einen besseren Probierstein als diesen gibt es nicht".

Lehrreich — freilich für den Kenner der kirchlichen Auffassung auch wieder selbstverständlich — ist es, wenn ein neuer Herausgeber des Theresianischen Camino de perfección als Zweck ausspricht, daß „viele Seelen, zu innigerem Liebesverkehr mit Gott hingezogen, daraus Demut, Selbstverleugnung und Reinheit des Herzens schöpfen". Petrus von Alcántara a S. Maria, Weg der Vollkommenheit, 1907, VIII.

Die fünfte Wohnung wird von Theresia bereits als Grad 152
der „Einigung" bezeichnet,[1] und zwar, wenn wir uns kurz ausdrücken dürfen, als erstes Stadium der Einigung. Die Seele ist hier „ganz wach für Gott, für die Dinge der Welt aber und für sich selber ganz eingeschlafen"; übrigens ist die Aufhebung der Seelenkräfte nicht gerade notwendig, da der Herr auf verschiedene Art zum gleichen Ziele führen kann. Als Kennzeichen dieses Grades hebt die Heilige noch hervor das Fehlen der Zerstreuungen („die kleinen Eidechslein" können sich in diese Wohnung nicht mehr einschleichen, „mögen sie auch noch so dünn und geschmeidig sein").[2]

Sehr eingehend wird die sechste Wohnung geschildert und hierbei besonders auf die Tröstungen und Prüfungen eingegangen, sowie auf die Ekstasen und Visionen.[3] Daß die Ekstasen bei dieser sechsten Stufe besprochen und daß sie bei der folgenden Stufe nahebei ausgeschlossen werden,[4] verdient besondere Beachtung.

Um die mystische Einigung, welche der sechsten und der siebten Stufe zugeteilt wird, kurz zu charakterisieren und ihr Verhältnis zur fünften Stufe zu bestimmen, bedient sich Theresia des in der mystischen Sprache heimischen Bildes, das dem Hohenlied zugrunde liegt. War die fünfte Stufe noch eine Art von „Vorbereitungsstand", ein lebensvolles Näherkommen der Seele, ein wachsendes Sicherkennengeben des Herrn, eine Anbahnung der Verlobung,[5] so besagt eben die sechste Wohnung die mystische „Verlobung" selbst, die siebte Wohnung aber die mystische „Vermählung"[6] der Seele mit ihrem Gott.

---

[1] Der Ausdruck ist insofern glücklich, als damit der Gedanke betont wird, daß die Beschauungsstufen Stufen der Liebe sind (vgl. die erste Note bei n. 146). Gott allein, d. h. die Einigung mit Gott und nichts anderes ist ja Ziel des mystischen Lebens. Die Liebe aber ist es, welche mit Gott eint (vgl. Thomas v. A. II II 45, 2). Wo aber von heiliger Gottesliebe die Rede ist, wird zwar ein „Einschlafen für die Dinge der Welt und für sich" statthaben, aber nur deshalb, weil die Seele „ganz wach ist für Gott". Es ist darum irrig, bei den höheren Beschauungsstufen an „Bewußtseinstrübung" zu denken und schon aus diesem Grunde sind der Vergleichung der Thereſianischen Stufen mit den Stufen buddhistischer Versenkung enge Grenzen gezogen.

[2] V. Wohnung, 1 u. 3.

[3] VI. Wohnung, 1—11.

[4] VII 3.

[5] V 4.

[6] Siehe besonders VII 2 (im Anfang).

Beim Übergang zu diesem siebten Grade verhehlt sich Theresia nicht, daß die Fortführung der Stufen nach allem, was sie schon bei den früheren Graden bemerkt hat, manchem Bedenken begegnen werde. Sie beginnt darum die siebente Wohnung mit einer Rechtfertigung. „Es wird euch vielleicht, meine Töchter, bedünken, es sei nun alles erschöpft, was über diesen geistigen Weg zu sagen ist. Das wäre aber ein großer Irrtum. Gleichwie die Größe Gottes keine Schranke hat, so haben auch seine Werke keine Grenze. Wer vermöchte es je, alle seine Erbarmungen und alle seine Gnadenwunder zu erzählen? Das ist etwas Unmögliches. Erstaunt also nicht über das, was ich in dieser Schrift gesagt habe und sagen werde; es ist weniger als nichts im Vergleich mit den großen Dingen, die man von Gott erzählen könnte."[1] Um die Höhe dieser Stufe zur Geltung zu bringen, gebraucht Theresia manches kühne Bild, so das Bild „eines Flusses, der sich ins Meer ergießt und sich damit so innig vereint, daß man ein Wasser nicht mehr von dem anderen zu scheiden vermag".[2] „Vielleicht wollte der hl. Paulus von dieser erhabenen Ehe, die die Seele unauflöslich mit Gott verbindet, sprechen, wenn er sagt: ‚Wer dem Herrn anhängt, wird ein Geist mit ihm' (1. Kor. 6, 17); vielleicht deutet er sie auch durch die Worte an: ‚Christus ist mein Leben, Sterben mein Gewinn' (Phil. 1, 21)."[3]

Aus dem Schoße der göttlichen Liebe gehen bei diesem Höhengrade, wie es im Anschluß daran heißt, „Ströme göttlicher Tröstungen hervor, welche nicht nur den Kräften der Seele, sondern auch den Sinnen des Körpers stets neues Leben mitteilen. Gleichwie es nun unmöglich wäre, daß jemand, auf den unversehens Wasser gegossen wird, es nicht empfände, auf die nämliche Weise und mit noch viel größerer Gewißheit erkennt und fühlt die Seele, daß sie diese Gnaden empfängt, und daß Gott selbst deren Urheber ist; sie erkennt klar, daß dieser Gott in ihr ist, wie das lebendige Wasser, welches sie tränkt, daß er die Pfeile aussendet, die sie verwunden, daß er das Leben ihres Lebens ist und die Sonne, deren Licht sich über ihr Inneres und die Kräfte ihrer Seele ergießt. In diesem Stande geht die Seele nicht aus

[1] VII. Wohnung, 1. Kap.
[2] VII 2.
[3] VII 2.

dem Mittelpunkte, in dem sie in Gott weilt, hervor und kann ihren Frieden nicht verlieren, weil sie ihn von dem empfangen, von dem ihn auch die in seinem Namen versammelten Apostel empfingen. Es fiel mir ein, wie die Worte des Herrn: ‚Friede sei mit euch!' und die anderen, die er zu Magdalena sprach: ‚Gehe hin im Frieden!' eine weit größere Wirkung haben mußten, als nach dem gewöhnlichen Wert des Lautes. Da bei Gott Worte auch Taten sind, so mußten dieselben in gut vorbereiteten Seelen alles, was noch niedrig-leiblich war, ausscheiden und nur das Reine, Geistige übrig lassen, damit sie befähigt würden, sich durch die besprochene himmlische Vermählung mit dem ungeschaffenen Geiste zu vereinen. Es ist ganz gewiß, wenn unsere Seele aus Liebe zu Gott aller Liebe zu den Geschöpfen entsagt, so erfüllt der große Gott sie alsbald mit sich selbst. Darum flehte der Erlöser zum himmlischen Vater für seine Apostel: ‚Auf daß sie alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir' (Joh. 17, 21)."[1]

153 Ich kann mir nicht versagen, aus diesem Schlußteile der „Seelenburg" noch einige Stellen auszuheben, in welchen die Erfahrung der erleuchteten Seelenführerin aber- und abermals sich dadurch bekundet, daß sie mitten im höchsten Schwung der Darstellung ernüchternde Winke und Warnungen für jene Seelen gibt, die, alle Pflicht und Regel überspringend und ihrem Hang zum Außerordentlichen nachgebend, das Band lösen möchten, das für jeden Erdenstand besteht zwischen betender Gottinnigkeit und ernster sittlicher Arbeit.

Unmittelbar vor der begeisterten Schilderung der Schauung der Dreifaltigkeit gibt Theresia ihren Schwestern die schlichte Ermahnung, doch jenen das Almosen des Gebets recht reichlich zu spenden, die im unseligen Stande der Todsünde leben (VII 1); und unmittelbar nach dem hochklingenden Lob auf die Wonne der Gottvermählung fügt sie bei: „Jedoch muß man nicht meinen, daß die Seele nach dieser hohen Gnade ihres Heiles so sicher sei, daß sie nicht mehr fallen könne. So will ich es nicht verstanden wissen. Überall, wo ich sage, die Seele sei in Sicherheit, meine ich damit nur die Zeit, während welcher sie der Herr gleichsam an der Hand hält (VII 2)." Bis zum Schlusse des Werkes erklingt deshalb der Mahnruf zur Wachsamkeit, zur Demut, zur Selbstverleugnung und Selbstzucht, zur heiligen Furcht Gottes, zur Treue in der Übung der schlichten christlichen Tugenden, ohne welche das mystische Streben soviel bedeutet, als ein Turmbau ohne Fundament (VII 4 im Anfange; vgl. alle Kapitel dieses Teiles). Und noch im letzten

[1] Ebenda.

Kapitel der höchsten Stufe ist die Rede von der Pflicht der Läuterung von Fehlern und Unvollkommenheiten, an denen es niemals im Erdenleben fehlen wird.

Im Anschlusse an diese Lehre kommt die Heilige nochmals auf die Absicht zu sprechen, in welcher Gott die außerordentlichen Gebetsgnaden verleiht, und ich meine, daß diese Stelle (wir haben ihrer schon oben n. 98 kurz gedacht) allein ausreichen sollte, um unbillige Urteile über die Theresianische Mystik und einseitige Auffassungen derselben abzuwehren. „Glaubet ja nicht, der einzige Zweck sei, Trost und Wonne zu spenden. Das wäre ein großer Irrtum. Denn die höchste Gnade, die uns Gott hienieden gewähren kann, besteht darin, daß er unser Leben dem Erdenwandel seines Sohnes gleichförmiger macht. Ich halte es für gewiß, wie ich es bereits mehrmals in dieser Abhandlung bemerkte: Gott verleiht uns diese besonderen Gnaden, um unsere Schwäche zu stärken, damit wir nach seinem Beispiele große Leiden ertragen können. Denn allezeit sehen wir, daß diejenigen, die unserem Herrn Jesus Christus am nächsten gefolgt sind, am meisten gelitten haben. Sehet nur, was seine liebwerte Mutter und seine glorreichen Apostel erduldet! Und, was insbesondere den hl. Paulus betrifft, woher schöpfte er die Kraft, so außerordentliche Leiden zu ertragen? An ihm sehen wir klar die Wirkung der Vision und der Beschauung, welche göttlichen Ursprungs und nicht Verirrungen der Einbildungskraft oder Täuschungen des Geistes der Finsternis sind. Verbarg er sich vielleicht nach Empfang so hoher Gnade in die Einsamkeit, um der Wonne, mit der seine Seele überflutet war, in Ruhe zu genießen? Im Gegenteil! Tagsüber war er im Apostolate tätig, und in nächtlichen Stunden verdiente er sich seinen Lebensunterhalt.“ Sich selbst vergessen, dem Herrn in allem in Treue dienen, „das, meine Töchter, ist der Zweck der Kontemplation, der Zweck der geistigen Vermählung; unaufhörlich sollen aus ihr Werke hervorgehen zu Gottes Ehre. Die Werke sind der beste Beweis für die Wirklichkeit (und Echtheit) dieser hohen Gnade“ (VII 4).

154 Die Stufenlehre der großen Karmeliterin macht den Eindruck relativer Einfachheit und Übersichtlichkeit sowie maßvoller Besonnenheit in der Darstellung, wenn man sie mit den mancherlei Versuchen vergleicht, in denen die nachtheresianischen theoretischen Vertreter der Mystik eine Art von „Mathematisierung“ der mannigfaltigen Einzelbilder des mystischen Gebetslebens unternahmen.

Zehn und zwölf, fünfzehn und noch mehr Stufen der Beschauung zu unterscheiden, geht denn doch zu weit. An Godinez und Reguera sich anschließend, distinguiert Schram zunächst (indem er irrigerweise dort Stufen konstruiert, wo es sich um Typen handelt) zwischen der cherubinischen Beschauung, bei welcher das höhere Licht die Seele unterstützt in der Erwägung der heiligen Glaubensmysterien, und der seraphischen Beschauung, bei welcher besonders das Gemüt mit der göttlichen Salbung erfüllt wird. Diese letztere Beschauungsstufe umfaßt aber sieben Grade: contem-

platio ignea, flammea, conformativa, — nuditas contemplativa, solitudo affectiva, soliloquia, nebula spiritualis. Zur cherubinischen Kontemplation mit ihren verschiedenen Objekten und zur seraphischen Kontemplation mit diesen sieben Graden kommt alsdann als Weiterführung des vielstöckigen Gebäudes hinzu die Unio illapsus passivi mit vier Graden, mors mystica, annihilatio mystica, illapsus passivus, transformatio mystica. I, § 250, § 294 ff., § 327 ff.

Die fünfzehn Grade des Alvarez de Paz und andere Klassifikationen kann man in Ribets Zusammenstellung nachsehen. I 171 ff. Solche Zahlen erinnern an Avrillon, der (nach Godfernaux, Rev. phil. 1902, I 165 f.) in seinem Werke L'année affective (1706) 52 Nuancen der Liebe Gottes angibt.

Auf die methodischen Mängel dieser Klassifikationen hat, wenigstens nach einer Seite hin, Poulain 540 ss. aufmerksam gemacht.

Bei der Zuversicht, mit welcher solche Klassifikationen vorgetragen wurden, und bei der Zähigkeit, mit welcher sich dieselben literarisch forterhielten, erscheint mir eine Kritik der Mühe wert zu sein, insbesondere, wenn die betreffenden mystischen Werke durch Übersetzungen eine breitere Öffentlichkeit gefunden haben, wie es bei Scaramelli der Fall ist. Der seeleneifrige, auch als aszetischer Schriftsteller hochverdiente Volksmissionar hat seine umfangreiche Arbeit „Anleitung in der mystischen Theologie" in der Absicht verfaßt, den Seelsorgern, besonders den Seelenführern für die Mitglieder beschaulicher Orden eine Beihilfe zur Beurteilung des Seelenstandes und damit zur rechten Seelenleitung zu geben. Um diesen Zweck zu erreichen, will der Autor nicht alle, sondern „nur die bekannteren Grade" darlegen, und zwar in der Reihenfolge, in welcher sie nach der gewöhnlichen Ordnung in aufsteigender Linie einander folgen, „damit der geistliche Führer die Abhängigkeit der Grade voneinander und ihre innere Verknüpfung sieht, sowie auch die Fortschritte, welche die Seele machen kann, wenn sie dieselben der Ordnung nach verfolgt". Da bei den Graden der „deutlichen Beschauung" — darunter rechnet Scaramelli die Visionen und Offenbarungen — eine solche bestimmte Ordnung und Verbindung nicht besteht, werden sie eigens behandelt.[1] Auch die Vorstufen der Beschauung, wie sie in den drei ersten „Wohnungen" der „Seelenburg" Theresias uns begegnen, bleiben hier außer Betracht. Es gibt immer noch ein Haus mit zwölf Stockwerken.

---

[1] Siehe die Einleitungen zur ersten und zweiten Abteilung des ersten Teiles.

155 Als erste, d. h. unterste Stufe der Beschauung nennt Scaramelli das „Gebet der Sammlung", nämlich „eine plötzliche und sanfte Zurückziehung aller inneren Kräfte in das Innere der Seele wo sich ihnen Gott offenbart". „Dies geschieht mittels eines gewissen Lichtes und einer Süßigkeit, welche Gott in den Verstand und Willen eingießt, und die, auf die inneren Sinne übergehend, alle vereinigt und im Innersten der Seele in süßer Unterhaltung fesselt; auf diese Sammlung folgt bald eine Zurückziehung der äußeren Sinne."[1]

Die zweite Stufe wird geistiges Stillschweigen genannt und besteht in „einer Suspendierung der Seelenkräfte, wobei dieselben nicht gänzlich verloren gehen, sondern mit Staunen von Gott gefesselt werden".[2] Würden sich die Kräfte anstrengen, so könnten sie von dem göttlichen Objekte, mit dem sie so glücklich sich beschäftigen, sich losreißen und zu anderen Objekten übergehen, während bei den Höhengraden der vollkommenen Union „der Verstand und der Wille nicht bloß aufgehoben, sondern auch verloren sind",[3] wie der Autor schon hier beifügt, — einer Ausdrucksweise folgend, der man häufig bei der Stufenlehre begegnet.

Zur psychologischen Illustration dieser zweiten Stufe erinnert der Autor daran, daß ja auch „bei natürlichen Dingen die Bewunderung, welche ob der Neuheit eines Gegenstandes entsteht, uns die Worte auf den Lippen abschneide, uns das Nachdenken raube, die Wirkung der Seelenkräfte aufhebe". „Es ist eine Eigenart der Liebe, daß sie, wenn sie mäßig ist, in Worten sich ausspricht, wenn sie aber groß ist, schweigt und sich mit sich selbst und ihrer süßen Glut begnügt."[4]

Aus Grundsatz will Scaramelli (I 1, 6) nichts lehren, was er nicht aus der Heiligen Schrift, den Vätern und bewährten Theologen, besonders aber aus den Werken der Heiligen belegen könnte. An dieser Stelle (I 2, 13 f.) weist er hin auf Klagelieder 3, 26.: „Gut ist es, zu warten auf das Heil von Gott", und auf den hl. Bernhard, der erkläre, dieses Warten bedeute soviel als „schauen, kosten, sehen, wie süß der Herr ist", sowie auf den hl. Gregor d. Gr., der dieses „Stillschweigen" im Schlummer Adams

[1] I 2. S. 5.
[2] I 2, 11.
[3] I 2, 11 f. (d. h. sie können sich „nur in den Akten üben, zu welchen Gott sie antreibt"); vgl. indessen unten n. 170, am Schlusse.
[4] I 2.

vorgebildet sehe (in Gen. 2): „Wer zur Erkenntnis der inneren Dinge hingezogen wird, verschließt dem Sichtbaren seine Augen, und dann unterscheidet er in sich selbst das, was herrschen muß, von dem Schwachen, was gehorchen muß", worauf das Hervorgehen Evas aus des Mannes Seite hinweist! Aber kann man mit allegorisch-mystischen Erklärungsweisen ein System der Mystik begründen?

Die dritte Stufe besteht im „Gebete der Ruhe", d. h. in „einer gewissen Ruhe, Stille und inneren Süßigkeit, die aus dem innersten und tiefsten Grunde der Seele entspringt und zuweilen auf die äußeren Sinne und körperlichen Kräfte übergeht, und die dadurch veranlaßt wird, daß die Seele in Gottes Nähe gestellt ist und seine Gegenwart fühlt".[1] 156

Scaramelli will dafür Sorge tragen, daß man nicht diese Gebetsstufe mit der quietistischen Gebetsweise konfundiere. In der letzteren „erweckt der Verstand am Anfange einen Glaubensakt an die Gegenwart Gottes, dann aber tut er nichts weiter, sondern bleibt durchaus müßig. Er denkt nicht nach, nicht als ob er seinen Zweck in einer klaren Erkenntnis Gottes schon erreicht hätte, sondern, weil er überhaupt nicht nachdenken will; er bewundert nicht, denn, des Lichtes beraubt, kann er nicht bewundern." Dagegen ist der Verstand, wie der seelen- und gebetskundige Verfasser lichtvoll ausführt, „in dem Gebete der Ruhe, welches Gott eingießt, stets im Handeln begriffen. Denn er erfaßt ganz lebhaft Gottes Gegenwart, er schaut ihn mit süßer Ruhe und urteilt darüber mit großer Lust; und insoweit die Wirksamkeit der Denkkraft suspendiert wird, so kommt dies nicht von seiner Trägheit, sondern von dem Lichte Gottes, das ihn auf einen edleren Akt hinwendet, nämlich auf den Anblick der göttlichen Gegenwart. Ebenso ist auch der Wille ganz mit Liebe in inniger Süßigkeit beschäftigt und bewegt sich von Zeit zu Zeit auf sanfte Weise zu einem heiligen Akte, der seine süße Ruhe nicht stört, sondern befördert."[2]

Sodann sucht Scaramelli der Gefahr zu begegnen, welche für die Gesundheit an Leib und Seele droht, wenn man mit dieser Gebetsweise einen Zustand verwechselt, der ihr, wenngleich in sehr entfernter Weise, verwandt scheinen könnte. „Es gibt Personen von äußerst schwacher Körperkonstitution, sei es von Natur aus oder infolge übertriebener Gebets- und Bußübungen, die, in ein gewisses Gebet der Ruhe versetzt, in allen äußeren

[1] I 2, 20.
[2] I 2, 30 f.

Sinnen eine Art von Ohnmacht fühlen und dann, weil die Empfindung innerer Süßigkeit hinzukommt, in einer Ekstase oder in einem Geistesfluge sich zu befinden glauben." Gegen diese Täuschung und gegen die Gesundheitsgefährdung und den Zeitverlust, die damit verbunden sind, werden ähnliche Maßregeln empfohlen, wie wir sie früher bei Theresia gelesen haben; vor allem wird der geistliche Führer gemahnt, sein Auge offen zu halten.[1]

Das wird um so mehr zu erwarten sein, je unbefangener und nüchterner derselbe ist, — auch gegenüber den Klassifikationen der mystischen Autoren. Denn es ist nicht zu leugnen, daß bei einer unkritischen Lektüre derselben die Gefahr nicht so ferne liegt, mystische Zustände dort zu finden, wo sie nicht sind, um nicht zu sagen, solche Zustände durch Fragen zu suggerieren.

157 Die hl. Theresia macht gelegentlich die Bemerkung, es komme bisweilen vor, daß die Seele die innere Glut der Gottesliebe nicht in sich verschließen könne, sondern sich gedrängt fühle, in die Worte auszubrechen: „O Leben meines Lebens!" „O du süße Nahrung und Erhaltung!" und ähnliche Worte. (Seelenburg VII 3.) Auf solche Weise könnte man sich wohl die Stimmung des Psalmisten denken beim Beginne des 8. Psalmes. Theresia selbst spricht mit dem Schwunge eines Psalmisten über diesen Seelenjubel: „Die Seele möchte in lauter Zungen verwandelt werden, um den Herrn zu preisen." „Ich kenne jemand, der, obschon ohne Dichtergabe, Verse voller Empfindung machte, weniger als Produkt seines Geistes, denn als Erguß seiner gleichsam von der Liebe verwundeten Seele. Er hätte gewünscht, sein ganzes Sein, Leib und Seele möchten in Lob ausbrechen, um das Übermaß von Glück, welches er verkostete, nach außen zu offenbaren." Aber wie schmerzlich ist es für die Seele, aus dieser Erhebung zum Gesetze des gewöhnlichen Lebens zurückzukehren! „Man beurteile es selbst, wenn man bedenkt, wie alle von mir gebrauchten Ausdrücke und Vergleiche unter den unbeschreiblichen Wonnen bleiben, mit denen Gott die Seele berauscht. Sei ewig gepriesen, o Herr! Alle Geschöpfe mögen ewig dein Lob singen!" „Behüte mich davor, fortan mit dem kleinsten Bande an die Erde gefesselt zu sein, oder nimm mich sogleich hinweg von diesem armseligen Aufenthalte!" „Soll deine Magd noch länger leben, so will sie hienieden keine Ruhe mehr, und du, o Herr, gib sie ihr auch nicht!" (Leben, Kap. 16; vgl. damit die poetischen Variationen Theresias über den Text: „Que muero porque no muero" (nach Vicente de la Fuente „das Schönste und Erhabenste, was Theresia gedichtet") Bibl. de Aut Esp., 53, 509 f., cf. 502; auch bei D. Miguel Mir, Espiritu de S. Teresa, p. 333 ss.).

Dürfen nun dergleichen Stimmungen, auch wenn sie in dieser hohen Steigerung als besondere göttliche Gnadenwirkungen anerkannt werden, Anlaß geben, eine eigene Gebets s t u f e zu formieren? Bei Saramelli wie bei vielen anderen ist dies versucht, wie das Folgende zeigt.

[1] I 2, 39. Wichtig ist es sodann, daß nicht überall dort, wo es sich wirklich um echte Erfahrungen handelt, sofort eigene S t u f e n angenommen werden.

Die vierte Stufe soll in der „geistigen Trunkenheit" bestehen, die wiederum in verschiedene Arten eingeteilt wird. In ihrer feineren Form ist sie „eine hohe Beschauung, bestehend in einem Gebete voll erhabener Ruhe, woraus der Seele eine so angenehme, süße, freudenvolle Liebe entspringt, daß dieselbe allen Dingen der Welt abstirbt; indem die Seele gleichsam aus ihrem Mittelpunkte entrückt wird, wird sie in eine ruhmvolle Schwärmerei, in einen weisen Wahnwitz versetzt", woher diese Stufe ihren Namen trägt.[1]

Als Wirkung eines solchen Gebetes bezeichnet Scaramelli „eine größere Losreißung von den irdischen Dingen, größere Anhänglichkeit an Gott, größere Kraft zur Abtötung und Selbstverleugnung".[2] Aber kann denn dies nicht von jeder ernsten Gebetspflege gesagt werden? Scaramelli selbst hat ausdrücklich fast wörtlich diese Früchte bei der ersten seiner Stufen bezeichnet![3] Nach dem Vorhandensein oder dem Mangel solcher Früchte wird am leichtesten für jede Gebetsstufe die Echtheit vermutet, die Unechtheit erkannt werden können.

Ich bin genötigt, einen besonderen Wert der Arbeit Scaramellis über diese Stufe dort zu suchen, wo er den Seelenführer zur Vorsicht und Umsicht auffordert, wenn es sich um ein Urteil über das Vorhandensein dieses Gebetszustandes handelt. Er sagt: „Begegnet es dem geistlichen Führer, daß eines seiner Beichtkinder häufig in auffallende, äußerliche Akte ausbricht, so darf er nicht so leicht glauben, daß solche ungewöhnliche Handlungen von übergroßer Liebesglut herkommen. Denn dergleichen Äußerlichkeiten können auch von einem leichtfertigen Geiste, einem ausgelassenen Leben, einem phantastischen Kopfe, einem geringen Talente oder auch von einer weichen Natur herrühren, die bei der geringsten Gefühlsbewegung sofort heftig ergriffen wird. Namentlich ist dies bei Frauenspersonen der Fall, die von der Leidenschaft der Liebe wohl mehr als von jeder anderen Leidenschaft beherrscht werden. Auch können jene Dinge von einem affektierten Wesen, von Verstellung und Heuchelei herkommen, indem jemand durch solch äußeren Schein sich das Ansehen einer großen Frömmigkeit geben will." I 2, 59.

Die nächste Stufe ist mit der vierten nahe verwandt. Scaramelli nennt sie mit einem der mittelalterlichen Mystik wohlvertrauten Terminus den „geistigen Schlaf" und definiert diesen „Schlaf" als „eine Nichtbeachtung und Vergessenheit aller

[1] I 2, 49.
[2] 48.
[3] I 2, 7.

Dinge, die aus einem höchst einfachen und reinen Lichte entspringt, das von Gott in die Seele eingegossen wurde, und als dessen Folge der Verlust der Aufmerksamkeit, des Nachdenkens, der Erinnerung sich ergibt".[1] Der Autor gibt sich Mühe, den Seelenführer durch eine Reihe von Kriterien in den Stand zu setzen, zwischen dieser Gebetsstufe und krankhafter oder natürlicher Schläfrigkeit zu unterscheiden.

Der körperliche Schlaf mache „die Seele lau, den Geist schwer, den Verstand träge und erzeuge niemals an und für sich eine Disposition zum Guten", meint Scaramelli, indem er damit einen in dieser allgemeinen Fassung offensichtlich falschen Satz ausspricht. Indessen fährt er fort mit folgendem praktischen Winke: „Ist die Schläfrigkeit (von der jemand beim Gebete befallen wird) eine natürliche und kommt sie von zu langem Nachtwachen her, so befehle der geistliche Führer längere Nachtruhe; kommt sie vom übermäßigen Genusse von Speise oder von außerordentlichen Anstrengungen, so beschränke er solche Überschreitungen." Sollte hingegen die Schläfrigkeit, so wird noch beigefügt, „vom Teufel aus List bewerkstelligt werden", dann müsse man die gewöhnlichen Mittel des Widerstandes anwenden und seine Zuflucht zu Gott, zu Maria, zu den Sakramentalien nehmen (S. 73). Man sollte meinen, daß es nicht umständlicher Kennzeichen bedürfen sollte, um zwischen einem Gebetszustande, sei er wie immer ungewöhnlich, und einem Unterwachsein oder einer Art von Schlafzustand zu unterscheiden! Bedarf es aber wirklich besonderer Mühe, um den supponierten Zustand von der natürlichen Schläfrigkeit abzuscheiden, dann ist dies doch wohl ohne weiteres ein starkes Präjudiz gegen das vermeintliche „Gebet"!

Obschon ich nach dem bisher Gesagten weit entfernt bin, die von Scaramelli aufgestellte Stufenfolge als solche für innerlich begründet und praktisch dienlich zu halten, glaube ich doch, auch die folgenden sieben Stufen beifügen zu sollen, um der Aufgabe zu genügen, die in einer Einführung in die Mystik zu erfüllen ist. Der Leser selbst wird sich dabei die Frage stellen, wem es wohl gelingen möchte, zwischen den einzelnen bisher beschriebenen und allen den noch zu beschreibenden „Gebetsstufen" und vollends zwischen den für die einzelnen Stufen etwa zu befolgenden Leitungsmaximen einen konkret bestimmbaren Unterschied zu sehen oder zu sagen.

158 Die sechste Stufe besteht in der „Sehnsucht und dem Durst der Liebe", d. h. „in einem lebendigen Verlangen nach dem gekosteten und geliebten Gott, den jedoch die Seele noch nicht besitzt, ob sie gleich ganz oder fast ganz geläutert ist".[2]

Die siebente Stufe wird gebildet durch die „Berührungen" der Seele durch Gott, d. h. „durch eine wahre und

[1] I 2, 69.
[2] 76.

wirkliche, aber rein geistige Sensation, wodurch die Seele Gott in ihrem Innersten fühlt und ihn mit großer Wonne kostet".[1]

Die Schwierigkeit der Definition und Unterscheidung wächst mit den vier folgenden Stufen, welche mit dem gemeinsamen Namen der Liebeseinigung zusammengefaßt werden und, wie der Autor selbst gesteht,[2] bei der Höhe und „Verworrenheit" des Gegenstandes sich schwer erklären lassen.

Die achte Stufe soll bestehen in „einer so innerlichen, experimentalen Liebe Gottes, daß die Seele sich selbst ganz in Gott verliert".[3] Davon sollen die folgenden Stufen nicht nach ihrem Wesen, wohl aber in bezug auf die größere Vollkommenheit unterschieden sein und in bezug auf die Art und Weise, wie dabei die „Einigung und Umgestaltung in Gott" stattfindet.[4]

Die neunte Stufe ist nämlich die „einfache Liebeseinigung", — der Stand des „Verlöbnisses" der Seele mit Gott.[5] Dabei findet sich die allzu leicht mißverständliche Bemerkung: „Wer diese heilige Verlobung für eine rein ideale hält, ist einer Ansicht ergeben, die weder der unendlichen Güte und der unbegreiflichen Liebe Gottes gegen seine Kreaturen noch der Lehre und der Erfahrung der angesehensten Heiligen entspricht."[6]

Die zehnte Stufe wird als „ekstatische Union" bezeichnet; sie besteht „in der mystischen Liebeseinigung, insofern die Seele den Sinnen ganz entfremdet wird, jedoch ohne irgendeine Gewalt und mit vieler Wonne".[7]

Die elfte Stufe ist die „Verzückung der Seele in Gott", die in drei Einzelphasen näher unterschieden wird.[8]

Die zwölfte Stufe endlich ist jene vollkommene Einigung, die durch eine besonders erhabene intellektuelle Vision angebahnt und „im tiefsten Mittelpunkt der Seele" vollzogen und nicht mehr gebrochen wird, weshalb sie den Namen „der geistigen Ehe der Seele mit Gott" trägt.[9]

---

1 94.
2 108 u. 112. Also „ad quid perditio haec"?
3 112.
4 131.
5 132 ff.
6 140; vgl. dazu unten n. 183.
7 151.
8 169 ff.
9 194 ff. u. 200 ff.

Die Wirkungen, deren sich die Seele in diesem Hochstande erfreut, sind so „zahlreich und so vorzüglich, daß man es gar nicht genug ausdrücken kann".

Nach Scaramelli sind es bei der zwölften Stufe folgende: 1. ein tiefer Friede, eine dauerhafte Ruhe, was immer auch kommen mag; 2. eine fast völlige Überwindung der geistigen Trockenheit; 3. Zügelung der Phantasie und Ordnung der Leidenschaften.

Dazu kommt 4., daß Gott mit seinen reichen inneren Eingebungen diese Seelen leitet, 5., daß sie sich selber gänzlich erstorben sind und 6. die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes sich erworben haben.

Noch vier weitere Wirkungen werden genannt: 7. Verlangen nach Leiden, 8. Bereitwilligkeit, Verfolgungen und Schmähungen zu tragen, 9. Eifer für Gottes Ehre und der Seelen Heil, 10. Vermeidung der freiwilligen Fehler, auch in geringeren Dingen.[1]

Diese der Höhenstufe des beschaulichen Gebetes zugeteilten, gewiß sehr beachtenswerten, weil der Erfahrung entnommenen Wirkungen sind uns großenteils schon begegnet. Im ganzen und großen läßt sich sagen, daß jedes wahre Gebetsleben ähnliche Früchte hervorbringt, früher oder später, sparsamer oder reichlicher, je nach unserer Treue und je nach den Ratschlüssen der göttlichen Weisheit, daß aber der mystische Vollendungsstand in der Tat durch die Fülle dieser mannigfaltigen Früchte sich bekunden wird.

§ 25. Zusammenfassende Beurteilung dieser Klassifikationen.

159 I. Man kann nicht leugnen, daß die Stufenhypothesen einem berechtigten, ernst-wissenschaftlichen Interesse ihren Ursprung verdanken. So gut man in der Pflanzenwelt und in jedem Teile derselben fast ungemessene Gebiete der Einzelforschung findet, und so gut jedes Schöpfungsreich, auch die Groß- und Kleinwelt der leblosen Dinge den Geist durch immer neue Aufgaben reizt, ebenso gut und noch viel mehr fordert jedes einzelne Gebiet des geistigen Lebens die Versuche heraus, die vom Erleben und Beobachten zur Reflexion, von den einzelnen Erfahrungen zur Vergleichung, Gruppierung, Beurteilung fortschreiten möchten. Keine Zeit erkennt dies mehr an als die unsrige. Man muß des-

[1] 212—221; dazu vgl. dann 221 ff. (vgl. n. 143).

halb auch der Vergangenheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn sie auf jenem Gebiete, dem sie einmal ein ganz besonderes Interesse entgegenbrachte, die psychologischen Tatsachen zu beobachten und zu verzeichnen, alsdann aber auch zu würdigen und in Zusammenhang zu bringen suchte.

Hierzu kam ein Zweites. Fest überzeugt, daß viele Tatsachen des mystischen Lebens sich nicht anders erklären ließen denn als Erweise außerordentlicher göttlicher Huld, hielt man sich verpflichtet, mit dem liebevollen Sinne, mit dem man die sichtbaren Werke Gottes betrachtete, auch diese verborgenen göttlichen Huldgaben kundzumachen, den Seelen zum Heile, Gott dem Herrn zum Ruhme. „Man spricht uns unaufhörlich", sagt Theresia, „von der Vortrefflichkeit des inneren Gebetes, unsere Regeln schreiben uns sogar vor, täglich so viele Stunden darauf zu verwenden. Doch begnügt man sich damit, uns zu sagen, was wir selbst tun können, um diese heilige Übung gut zu verrichten. Was aber Gott in einer Seele tut, wenn er durch außerordentliche Mittel in ihr wirkt, wird sehr wenig erklärt."[1] Und doch, wie gut ist ein solches Beginnen auf jeden Fall! Denn „sollte euch Gott eine dieser erhabenen Gnaden gewähren, so wird es euch sehr tröstlich sein, schon im voraus gewußt zu haben, daß er dies tun kann; und wenn er sie euch verweigert, so wird euch der Anblick der Freigebigkeit Gottes gegen andere bewegen, seine unendliche Güte zu loben und zu preisen. Gleichwie der Anblick des Himmels und der Freuden der Seligen, weit entfernt, uns zu schaden, uns mit Jubel erfüllt und uns anregt, nach dem Glück, welches sie bereits besitzen, zu streben, so werden wir auch hier keinen Schaden nehmen, sondern nur Nutzen aus der Erkenntnis ziehen, daß sich Gott schon hienieden uns armen Erdenwürmern so gütig mitteilt."[2] Daher kam also das Eingehen in die Einzelheiten dieser Gebetsgnaden und das Bestreben, eine gewisse „Hierarchie" festzustellen, deren Stufen, wenn nicht als ausnahmsloses Gesetz, doch als regelmäßige Ordnung sich erwiesen.

Was drittens eine solche Stufenreihe in vorzüglichem Grade als wünschenswert erscheinen ließ, war das pastorale

[1] Seelenburg I, 2.
[2] Seelenburg I, 1.

Interesse. Wer den religiösen Ernst und die sittliche Energie derjenigen sieht, die Tag um Tag, Jahr um Jahr mit heldenmütiger Treue dem Dienste Gottes obliegen und unausgesetzt an der Heiligung der eigenen Seele arbeiten, dem drängt sich die Frage sehr natürlich auf, inwieweit denn ein Fortschritt gewonnen sei, und ob etwa für die weiter Vorangeschrittenen andere Weisen des inneren Lebens dienlicher wären. Niemand, so sagt man sich, wird wohl dazu verurteilt sein, das ganze Leben lang an den Fundamenten zu arbeiten. Damit ist der Wunsch von selbst nahegelegt, auf Grund der Erfahrung eine Reihe von Einzelstufen zu unterscheiden.

Ich finde viertens in den Klassifikationsversuchen der mittelalterlichen und der nachtridentinischen Mystik eine der nachdrucksvollsten Bekundungen des Voranstrebens nach dem Idealen im sittlich-religiösen Leben, eines Strebens, das, ferne von der Pflege der Selbstzufriedenheit und von der Furcht vor dem Hohen und Steilen, mit dem Weltapostel nicht rückwärts, sondern vorwärts schaut, nicht wähnt, das Ziel schon erreicht zu haben, sondern sich müht, weiter voranzudringen und voranzuführen. Unverkennbar ist hiermit eine Präponderanz der positiven Aufgaben des sittlichen Lebens gegeben und ein heilsamer Ausgleich gegen die einseitige Betonung der negativen Seelenpflege, des Kampfes gegen das Böse, gegen das Gefährdende in der Welt in und um uns.

160 II. Indessen bei der Entscheidung über die einzelnen von den mystischen Schriftstellern in Vorschlag gebrachten Gebetsstufen bedarf es doch einiger Zurückhaltung. Diese Zurückhaltung wird schon dadurch zur Pflicht gemacht, daß, wie oben bemerkt, eine sehr weitgehende Verschiedenheit in den proponierten Stufen besteht. Von den Fällen direkter Entlehnung abgesehen, findet man kaum zwei Schriftsteller, die miteinander übereinstimmen. Alsdann fällt sehr ins Gewicht, daß die einzelnen Autoren vielfach in unüberwindliche Schwierigkeiten kommen, sobald sie den Versuch zur näheren Analyse ihrer Stufen machen. Was da als Kennzeichen, als Vorbedingung, als Wirkung, als Verhaltungsmaxime für diese Stufe angegeben wird, kehrt nahebei oder völlig in derselben Weise und oft in denselben Ausdrücken bei jener Stufe wieder. So gut es nun ist, auf die Kontinuität des geistlichen Lebens hinzuweisen und damit auch die dauernde Gültigkeit

gewisser Regeln desselben zu betonen, so ist es doch nicht ersichtlich, welchen Gewinn es bringen sollte, Stufen aufzustellen, für deren Unterscheidung man keine klar unterscheidenden Charakteristika nachzuweisen imstande ist.

Wenn es wahr ist, was wir gesagt haben und was die Mystiker stets hervorheben, daß Gottes Gnade nach ihren verborgenen Ratschlüssen in heiliger Freiheit waltet, wird man allerdings deshalb nicht zu leugnen brauchen, daß sie in milder Weisheit und deshalb in einer gewissen Ordnung ihre Gaben spendet, wohl aber wird man jene künstlichen Reihen ablehnen, die trotz aller Vorbehalte *einer Schematisierung dessen ähnlich sind, was über ein Schema erhaben ist*. Keine Zahlenreihe ist imstande, die unbegrenzte Verschiedenheit wiederzugeben, die auf diesem Fruchtlande göttlichen Segens und menschlichen Strebens immer neue Blüten und Früchte bringt. Und doch ist wiederum das Leben der Seele in Gott nicht ein solches Labyrinth von Einzelpfaden, daß nur mit Hilfe von einem Dutzend von hieroglyphisch geschriebenen Spezialkarten und von ungezählten mystischen Wegweisern eine Selbstbeurteilung oder eine Seelenleitung möglich wäre. Oder sollte wirklich für den Seelenführer ein ganzer Vorrat von Stufentheorien notwendig sein? Dann müßte man die Frage stellen, warum in bezug auf den Höhenstand des *sittlichen* Lebens oder in bezug auf das *gewöhnliche* Gebetsleben, dem doch die meisten Gläubigen obliegen, nicht der Versuch zu solch detaillierter Stufenbildung gemacht wird, obwohl sicherlich auch hier eine reiche Mannigfaltigkeit herrscht. Je maßvoller die Klassifizierung ist, um so dienlicher wird sie sein zur Unterstützung der *praktischen* Seelenpflege.

Weder für den Seelenführer noch für die einzelne Seele besteht — man muß dies wohl beachten — *eine allgemeine Möglichkeit, geschweige denn eine allgemeine Verpflichtung, über den erlangten Höhengrad des inneren Lebens ein definitives Urteil zu fällen.*

Da es keine zweifache Ethik gibt, sondern ein einziges Sittengesetz, und da die Gnade niemals die Gesetze des vernunftgemäßen Denkens und Handelns umstoßen will, wird der Seelsorger recht wohl seines Amtes mit Nutzen walten können, ohne daß er sich zutraut, bis ins einzelnste die angeblichen „zwölf" oder mehr oder

weniger Beschauungsgrade abzumessen. Um so mehr werden diejenigen, die selbst das beschauliche Gebet pflegen, eines solchen Urteils sich enthalten müssen, wenn sie nicht die Schlichtheit und Natürlichkeit ihres inneren Lebens gefährden wollen.

Die Anhänger detaillierter Stufenfixierung nehmen es zu leicht, daß selbst die hl. Theresia in der Seelenburg die Darlegungen der früheren Schriften modifiziert. Will man kein Gewicht darauf legen, daß der große und gebetserfahrene Suarez, der in die „Seelenburg" Einblick gewonnen hatte, auf eine detaillierte Stufenlehre verzichtet, so wird man doch nicht übersehen dürfen, daß der hl. Johannes vom Kreuz die Unterscheidung der drei Einigungsstufen, die nach der hl. Theresia der Vermählung vorausgehen, nicht kennt (vgl. Poulain 57 s, Deutsche Ausg. I 85 f.).

Wenn der Beschauliche selbst sich fragt: „Auf welcher Stufe stehst du?", so kann dies gewiß die Frage eines guten Willens sein, die Frage einer mutigen Seele, einer Seele, die Verlangen hat nach wahrem Fortschritt, die Vertrauen hat auf die voranführende Gnade. Es kann aber auch nach der kundigen Mahnung von P. Lippert (Die Seele 1, 1919, 54—56) die Frage eingegeben sein von einer gewissen Sehnsucht nach Besonderem, nach Neuem, nach stürmischem Treiben. Die hl. Theresia selber hat gelegentlich ihren Schwestern gesagt, daß sie keine Freude habe an Seelen, die „gar so gerne wissen möchten, von welcher Art ihr Gebet sei", geleitet von ihrem Hang nach den Wonnen der Andacht (Seelenburg, V. Wohnung, 3. Hauptstück, gegen Schluß). Man darf hier auch an eine Warnung erinnern, die Johannes a S. Thoma, disp. 18, art. 1, c. 7 (p. 575 der zit. Ausg.) gibt: die ängstliche Sorgfalt, immer den inneren Stand, beziehungsweise das Wirken des Hl. Geistes festzustellen, kann leicht das Herz einengen und sogar zum Hindernis werden für die Einwirkung des Hl. Geistes selbst. Vgl. noch Konstantin von Barbanson, Amoris divini occultae semitae I 6, 9 f. 12, 2.

Doch wäre es falsch, den Jüngern des beschaulichen Gebetes überhaupt kein Urteil über ihren Seelenstand zu gestatten und zuzutrauen. Sollte jemand, der intensiv mit dem Seelenleben sich beschäftigt, nicht zu einem Urteil über dieses Innenleben fähig sein? Wie schon in bezug auf Temperaturunterschiede, Farben- und Linien-Nuancen, in bezug auf Tonfarbe und Klangstärke infolge vielfacher Übung eine ungewöhnlich weitgehende Unterscheidungsfähigkeit erreicht werden kann, so kann in analoger Weise und noch weit mehr die Selbstbeobachtung nach innen, nach dem Sittlichen, nach dem Religiösen hin aufs mannigfachste sich vervollkommen und steigern und dieser geschärfte Einblick kann wenigstens teilweise auch der Beurteilung des übernatürlichen Lebens zustatten kommen. In Kreisen, in welchen das beschauliche Leben die rechte Pflege findet, wird überdies der schlichte Gedankenaustausch über die inneren Erlebnisse die Selbstbeurteilung fördern, gleichwie jener Seelenführer leichter und sicherer urteilen wird, dem wiederholte Erfahrungen eine besonnene Vergleichung gestatten. Über alles dieses und nicht zuletzt kommt das besondere übernatürliche Licht in Be-

tracht, welches nach dem Wohlgefallen der Gnade auch dazu (der Seele und ihrem Führer) mag verliehen werden, daß der geistliche Fortschritt sich erkennen lasse.

Im allgemeinen wird es gleichwohl genügen müssen, eine gewisse Orientierung zu haben an der Hand weniger, verhältnismäßig leicht erkennbarer Normen.

Auch für die spekulative Betrachtung muß verlangt wer- 161
den, daß nur so viel Stufen angenommen werden, als sachlich voneinander, wenigstens mit einiger Deutlichkeit und Bestimmtheit abgegrenzt werden können. Kommt schließlich das Interesse der deskriptiven Mystik in Betracht, so kann man unbehindert die Variationen des höheren Gebetslebens, soweit uns darüber verlässige Zeugnisse zu Gebote stehen, zur Darstellung bringen, ohne deshalb aus den einzelnen mehr oder weniger akzidentellen und individuellen Erscheinungsformen oder vorübergehenden Zuständlichkeiten allgemein gültige Stufen zu bilden.

Nüchtern spricht hierüber Waibel. Er schickt zuerst voraus, daß auch diejenigen, die auf den gewöhnlichen Wegen wandeln, aber ernst nach Heiligkeit streben, zu manchen Stunden „verkosten, wie süß der Herr ist", indem „ein Tröpfchen von dem, was man zur höheren außerordentlichen Mystik rechnet, ins Innerste ihrer Seelen dringt und dort erglänzt wie der Tau im Blumenkelch". Dann gibt er als „Erzähler" die verschiedenen mystischen Stände kund mit der Bemerkung: „Ich behalte hier die lateinischen Benennungen bei, teils zur Erudition, teils aus Maxime; und diese ist: solche Dinge sind nicht für das Volk." A. a. O. 85. Später fügt er bei: „Ich bin nicht geneigt, was ich schon oft genug gesagt habe, die besonderen hohen Gnadenwirkungen in Divisionen und Subdivisionen darzustellen, weil die Distinktionen der Arten da nicht so leicht mit Grund zu machen sind. Gradationen gibt es da freilich; aber ein höherer Gradus ist nicht zu vermengen mit einer höheren Spezies. Die dividierenden und subdividierenden Mystiker scheinen mir dies allzuwenig beachtet zu haben." 122 f.

Poulain p. 543 entscheidet sich gleichfalls gegen die Exzesse in der Stufenbildung, und zwar im praktischen und theoretischen Interesse.

Ce qu'on veut d'abord, c'est aider les directeurs, pour qu'ils comprennent vite à quelle hauteur est montée l'âme dont ils s'occupent. Mais, pour cela, il faut de divisions reconnues comme répondant universellement à la réalité et faciles à retenir. Les grandes lignes suffisent, au point de vue des conseils à donner . . .

Un autre but des classifications est plus spéculatif. Notre esprit a besoin de dominer une vaste matière par de vues d'ensemble. Mais, est-ce que l'on comprendrait le plan d'un sermon si, au lieu de trois points, il en contenait douze? Moins les divisions principales sont nombreuses, plus l'esprit y trouve de clarté et de plaisir; plus aussi il en garde le souvenir.

Les auteurs qui, comme Alvarez de Paz et tant d'autres, ont trop multiplié les degrés d'oraison auraient été avertis de cet excès s'ils avaient eu la précaution de comparer entre elles les définitions qu'ils en donnaient. Ils se seraient aperçus qu'elles différaient tout au plus en apparence. On y trouve les mêmes idées, exprimées parfois en termes presque identiques Dans chacune on vous dit: on a des lumières admirables, une grande paix, un grand amour, etc. Mais s'il y a des telles ressemblances, pourquoi nous laisser croire à des frontières séparant des royaumes bien distincts? Dites simplement que le même état est susceptible de quelques nuances.

Hieran möge sich noch eine Stelle aus Ludwig de Ponte anschließen, der selbst im beschaulichen Leben wohl geübt war und treffliche Winke über dasselbe gibt, nichtsdestoweniger aber in folgender Weise sich ausspricht: Hae viae in genere duae sunt: altera ordinaria, cuius hactenus modos recensuimus, altera extraordinaria, quae modos alios magis adhuc supernaturales specialesque complectitur: quam orationem quietis et silentii vocant, cum suspensionibus a sensibus, ecstasi aut raptu, imaginariis veritatum, quae apparent, figuris, aut sola earum luce intellectuali, revelationibus et internis colloquiis et innumeris aliis modis, quibus se Deus animis communicat: de quibus nulla potest certa regula assignari, quia non aliam habent quam summi magistri directionem, docentis quos ipse vult et sicut vult. Meditationes, pars I, Introductio § 11; cf. pars III, medit. 19; p. V, med. 16 und 29. Nicht unwichtig ist, zu beachten, daß de Ponte in der Zeit nach der hl. Theresia und nach dem hl. Johannes v. Kr. schrieb.

Es geht nicht an, die Heilige Schrift und die heiligen Väter zugunsten der vielstufigen Beschaulichkeit anzurufen. Die Zitate, welche z. B. Scaramelli aus diesen Quellen beibringt, beweisen allerdings den Reichtum der biblischen und patristischen Ideen in bezug auf das gewöhnliche und höhere Gebetsleben; soweit aber die Stufen der Beschaulichkeit in Betracht kommen, beweist man mit einer solchen Zitationsweise nur aufs neue, daß man es fertigbringen kann, jede Stelle mit seinen eigenen Augen zu lesen und nach seinem eigenen Sinn zu verwenden.

Scaramelli zitiert I 2, 202 die Stelle Joh. 14, 23 „wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen" und die Bemerkungen, welche Thomas v. A., S. Th. I II 43, 5 und Suarez, De trinit. l. XII, c. 5 daran knüpfen; allein diese Stellen haben ihre Geltung für das Gebets- und Gnadenleben überhaupt, nicht etwa speziell für die „zwölfte Stufe". S. 9 zitiert Scaramelli für das „Gebet der Sammlung" Thomas v. A., II II 83, 12; dieser Artikel gilt ganz allgemein für das Verhältnis von mündlichem und innerem Gebete. Von der Benützung der Väter ist schon oben n. 155 ein Beispiel gegeben worden.

Es ist deshalb geraten, die Grenzlinie zwischen historischer Darstellung einerseits und spekulativer und systematischer Behand-

lung anderseits nicht außer acht zu lassen. Viele der genannten Klassifikationen bieten zwar der systematischen Mystik einzelne wertvolle Materialien, sind aber als Ganzes für sie unbrauchbar; dagegen wird die geschichtliche Darstellung der Mystik nicht umhin können, sich mit ihnen eingehender zu beschäftigen. Für die Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, sind die mitgeteilten Beispiele genügend.

Noch auf einem anderen Wege ergibt sich eine Vereinfachung der Stufentheorie. Es sind nämlich die Tröstungen und Prüfungen *nicht* einer besonderen Stufe zuzuweisen, sondern eigens für sich zu betrachten; sie können sich bei den verschiedensten Graden des geistlichen Lebens einstellen, obschon eine gewisse Gesetzmäßigkeit sich beobachten läßt (vgl. § 30 u. 31). Auf gleiche Weise sind Ekstase und Vision, unbeschadet der Beziehung zur Beschauung, *nicht* als selbständige Stufen, noch auch als integrierende Formen einer bestimmten Stufe zu behandeln, sondern als akzidentelle Phänomene eigens zu würdigen.

III. Eine *ausreichende Orientierung über das* 162
Gebetsleben ist alsdann in folgender Weise möglich.

Das Gebiet des gewöhnlichen Gebetslebens umfaßt gemäß dem früher Gesagten das *mündliche* Gebet und das *innere* Beten, letzteres als methodische „*Betrachtung*" und als Betrachtung *in freierer Form* (n. 111 ff. u. 120 ff.).

Vom betrachtenden Gebete gibt es einen *Fortschritt zum beschaulichen Gebete* in der Weise, wie es bereits angedeutet wurde (n. 136 ff., vgl. 120 ff.). Dabei ist vor allem das sog. „Gebet *des Herzens*" (oder „affektives Gebet") und das sog. „Gebet *der Einfachheit*" (n 137) zu beachten.

Wie beim Gebete überhaupt, so wendet Gott zumal bei der Beschauung nach seinem weisen Ratschluß den einzelnen Seelen in verschiedenem Grade seine Gnadengaben zu: in bezug auf den Zeitpunkt und auf die Zeitdauer der Beschauung und in bezug auf das Maß von Licht und Liebe und von beglückendem Erfahren der göttlichen Liebe. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die Einteilung in „*erworbene*" und „*eingegossene*" Beschauung (n. 141 ff.) zu beurteilen, und von hier aus beleuchten sich jene Gebetsweisen, welche in einem *engeren* Sinne als mystische Stufen bezeichnet werden.

Zu diesen höheren Graden gehört nach einer gewissen Regelmäßigkeit zunächst das „Gebet der Ruhe" (n. 150 u. 156), das vom affektiven Gebet und vom Gebet der Einfachheit aus verstanden wird: während die diskursive Tätigkeit des Intellektes immer mehr zurücktritt und der Betende weit freier ist von Zerstreuungen als zuvor, gibt er sich in Glaube und Liebe, in Stille und Ruhe der Weihe an den gegenwärtigen Gott hin und an die göttlichen Dinge, wird selber der Güte Gottes inne, läßt sich ergreifen von der Schönheit der göttlichen Dinge, erst weniger anhaltend, dann länger dauernd, schließlich auch außerhalb der Gebetszeit und während anderer Beschäftigungen, jedoch keineswegs stets in gleichem Grade und keineswegs für immer.

Wie das Gebet der Einfachheit den Weg bahnt zum Verständnis des Gebetes der Ruhe, so dient dieses zum Verständnis des „Gebetes der Einigung" (n. 152). Innerhalb dieser Höhenlage aber sind nach den Kundigen wieder einzelne Stufen zu besteigen. Wir werden wenigstens zwei Stufen unterscheiden (n. 172 ff.).

Wenn wir in dieser Weise der Vereinfachung der Stufenlehre das Wort reden, wollen wir doch wiederholen, daß sowohl die Beschaulichen selbst als ihre Seelenführer aus einer besonnenen Vergleichung der Stufenreihen der verschiedenen Autoren Vorteil schöpfen können. So hat, wie schon anerkannt wurde, Scaramelli in seinen Darlegungen sehr viel empirisches Material verwertet und dadurch der Selbstbeurteilung und der Seelenbeschreibung manchen Dienst geleistet.

Besonders dienen dürften sodann die schon erwähnten Darlegungen des hl. Franz v. Sales im Theotimus und des hl. Alphons v. Liguori im Homo apostolicus sowie die Handreichungen, welche Poulain für die Beurteilung der mystischen Zustände bietet. Auch wer in der Bestimmung des Wesens der Mystik und in der mathematischen Stufenfixierung (Poulain ist Mathematiker von Fach) diesem Autor nicht allerwegs zustimmt, wird ihm Dank wissen für die unermüdete Arbeit zur Klarstellung der technischen Ausdrücke, für die wertvolle Sammlung von Erfahrungszeugnissen aus der besten mystischen Literatur und aus dem mystischen Leben der neuesten Zeit und für die größtenteils probehaltigen praktischen Winke. Nach Poulain gibt es vier Vorstufen der Mystik: Mündliches Gebet, Betrachtung, Herzensgebet, Gebet der Einfachheit, und vier Stufen der Mystik selbst: Gebet der Ruhe (die Zerstreuungen fehlen noch nicht gänzlich, die Einbildungskraft bewahrt noch ihre Fähigkeit); Gebet „der vollen Vereinigung" (Zerstreuungen sind ausgeschlossen; die Sinne können, wenngleich nicht ohne geringere oder größere Anstrengungen, mit der Welt in Verbindung treten); ekstatische Einigung (die Verbindung mit der Außenwelt ist vollständig oder nahebei vollständig unterbrochen); umwandelnde Einigung (oder geistige Ver-

mählung). Die drei erstgenannten der mystischen Stufen sind nur drei Grade der Intensität, und zwar zunächst gleichsam ein teilweises Füllen der Seele mit der göttlichen Gnade („Ruhe"), ein Füllen „bis zum Rande" („Einigung"), ein Auf- und Überwallen („Ekstase"); die vierte Stufe dagegen („Vermählung") soll nach Poulain nicht eine „Verstärkung", sondern eine „Veränderung" der vorhergehenden Grade sein und drei Elemente in sich schließen: eine fast ständige Vereinigung mit Gott (auch während der äußeren Beschäftigungen); eine „Umwandlung" der höheren Seelenkräfte (und eine Art „Vergöttlichung" der übernatürlichen Akte); ein anhaltendes Schauen einer göttlichen Eigenschaft oder der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Grâces d'oraison, [5] 7 ss., 219 ss., 277 ss., deutsche Ausgabe I, 11 ff., 302 ff., 393 ff.

Einem zweifachen Mißverständnisse soll hier nochmals und ausdrücklich vorgebeugt werden. Falsch wäre die Vorstellung, daß mit den höheren Beschauungsstufen die Übung des mündlichen Gebetes unvereinbar sei (vgl. n. 116 ff.). Außerhalb der Zeitfrist, welche dem beschauenden Gebet geweiht ist, tritt das gewöhnliche Gebetsleben (ebenso wie die geistliche Lesung, Anhörung des göttlichen Wortes usw.) in die Rechte ein, aber freilich ist es ein viel gesammelteres, tieferes, innigeres, vollkommeneres mündliches Gebet (oben, n. 118). Was sodann die Vereinheitlichung der Beschauung, bzw. ihres Gegenstandes betrifft, so wäre nichts irriger, als an eine Gleich- und Einförmigkeit zu denken. Obgleich, wie früher erwähnt, ein gewisser Zug besteht, die göttliche Vollkommenheit „zusammenzuschauen" und in Gott als dem Allvollkommenen mit dem gläubigen Geiste und mit der genießenden und weihenden Liebe zu ruhen, schließt dies doch keineswegs die Rückkehr zu Einzelerwägungen schlechthin aus. Es ist wie bei dem kundigen Freund der Sternenwelt, der jetzt, unbefriedigt von dem mühsamen Forschen nach Gestalt und Größe und Bahn des einzelnen Sternes, voll Ergriffenheit zur Majestät des ganzen weiten, unermeßlichen Sternenhimmels emporschaut, aber dann freilich wieder nach solcher Weihestunde erst recht mit Liebe und Eifer dem einzelnen Himmelskörper und seiner Beziehung zum Ganzen Auge und Geist zuwendet.

Man kann noch die Frage erheben, ob nicht die Aufzählung[162a] dieser Grade der Beschauung das Verlangen nach hohen Gnadengaben weckt und dadurch vielleicht den Seelen schadet. Daß die vorliegende „Einführung in die christliche Mystik" nicht einer krankhaften Sucht nach dem Außerordentlichen dienen möchte, will sie immer und auch hier zum Ausdruck bringen. Nach dieser oder jener Beschauungsstufe verlangen, um es dieser oder jener Seele gleichzutun, hat schon Meister Eckhart, Reden der Unterscheidung 3 (Ausg. E. Diederichs, S. 7), als Verneinung und Hindernis des mystischen Lebens abgelehnt, und die hl. Theresia und der hl. Johannes v. Kr. (vgl. z. B. Aufstieg zum Berge Karmel II 5 am Schlusse) fassen die Sache nicht anders auf. Gleich

unwert wie solch „frommer" oder unfrommer Ehrgeiz wäre ein Verlangen nach höheren Gebetszuständen, das lediglich getragen wäre von dem Wunsche, dieses und jenes innere Erlebnis, von welchem man liest und hört, auch selbst zu erproben, oder dieses oder jenes eigene Erlebnis abermals und in höherem Grad zu verkosten.

Soll aber nicht ein Verlangen nach der Beschauung und auch nach den Höhen der Beschauung in berechtigter, gottgefälliger, ja gottgegebener Weise statthaben können? Ich meine ein Verlangen im Geiste des 83. Psalmes, ein Verlangen im Geiste der vierten Seligpreisung der Bergpredigt, hervorquellend aus dem Hungern und Dürsten nach dem höchsten Gut, ein Verlangen im Geiste des Hauptgebotes, das die Liebe heischt „aus ganzem Herzen", kurz ein Verlangen, das nicht der Selbstliebe, sondern der Gottesliebe entstammt! Ein zuverlässiges Kennzeichen, daß die Beschauung in diesem Geiste ersehnt wird, liegt wohl unter anderem darin, daß gleichzeitig das schlichte christliche Beten und Leben hochgeschätzt wird in der eigenen Übung und in der Übung durch die anderen, daß äußere Bevorzugung nicht gesucht, sondern geflohen wird, daß die Liebe zum Gemeinschaftsdienst bewahrt bleibt, daß die Seele lenksam ist, ohne ein Gängeln zu wünschen.

Ein Voranstreben und ein Gnadenverlangen in solchem Geiste, ein demütiges, ruhiges Verlangen, kann wohl für einzelne wie für Gemeinschaften ein Segen werden, weil es schützt vor Stillstand und Rückschritt, vor Erkaltung und Erstarrung. Immerhin bedarf es, wenn Streben und Verlangen nach mystischen Gnaden sich regt, auch dort der Umsicht, wo die Quellen andere sind als jene, deren wir zuvor gedacht. Dies vornehmlich ist zu beachten, daß nicht jeder Weg für jeden ist und nicht die gleiche Entwicklung für alle paßt, daß Gottes Ruf verschieden ist, und daß der verschiedene Ruf in der Verschiedenheit der inneren Anlagen und der äußeren Verhältnisse sich vernehmen läßt, daß es im geistlichen Leben nicht nach bureaukratischem Avancement von statten geht, und daß demnach, wie wir schon von Theresia vernommen, die eine Seele in ihrer Weise mündlichen Betens, frommen Betrachtens, schlichten gottesdienstlichen Mitlebens eine Höhe der Gottinnigkeit und Gottgefälligkeit erreicht, zu der eine andere auf den Wegen außergewöhnlich hoher Beschauung erhoben wird.

Zur Abwehr stürmischen Vordrängens und zur Regelung des berechtigten Verlangens nach den Höhen des geistlichen Lebens

scheint mir zu dienen, daß neben den unterscheidenden Merkmalen der Gebetsstufen das Gemeinsame derselben nicht übersehen werde. So ist erstens die Forderung allen Stufen gemeinsam, daß ferngehalten werde, was geistig ungesund ist oder auch was die körperliche Gesundheit untergräbt. Ein zweites Gemeinsames ist, daß die Selbstbeherrschung und Sammlung eine bleibende Voraussetzung jeder guten Gebetsübung sei, sowie daß die Freiheit von Zerstreuungen auch bei weit Vorangeschrittenen niemals eine mühelose Sache, eine selbstverständliche Gabe sei. An dritter Stelle ist gemeinsam von jedem Gebetsleben zu fordern, daß es die nüchterne Probe der Geduld in Leiden und bei Unbilden oder Mißerfolg, der inneren und äußeren, aufrichtigen und aufrechten Demut sowie der tätigen, opferstarken Nächstenliebe bestehe. Auf ein viertes Gemeinsames haben wir sogleich näher einzugehen.

§ 26. Fortdauer der menschlichen Aktivität bei allen Graden des beschaulichen Gebetes.

Im Lobpreis des inneren Lebens schreibt einmal Frau von 163
Guyon in den „geistlichen Briefen": „Das ist der Anfang des göttlichen Standes, da Gott die Seele aus sich selbst herauszieht, damit er sie mit sich vereinige. Hierauf wird sie dergestalt ein Wesen mit Gott, daß sie auf immer und ewig alles verliert, was sie Eigenes hatte — als eine Seele, die in Gott geborgen ist, — nein, das sagt zu wenig, sondern als eine Seele, die in Gott zu Gott geworden ist, nachdem sie in ihm zerschmolzen und zu nichts geworden."[1] Wenn auch die Sprache nicht immer so enthusiastische Worte wählt, sind doch die Stellen nicht selten, in denen die Rede ist von einem Aufhören jeder eigenen Tätigkeit bei der Pflege der höheren Beschaulichkeit, von einem Hinweg- und Aufgenommenwerden des menschlichen Tuns durch das göttliche Wirken.

Freilich, die Sprache hat mit Schwierigkeiten zu ringen, so oft sie über das kontemplative Gebet zu sprechen unternimmt.[2] Die Wärme der Empfindung sucht nach einem entsprechenden warmen, feurigen Ausdruck, während doch der erhabene Gegenstand

[1] II 187, nach Heppe 470.
[2] Siehe unten § 28.

nur teilweise von der Vernunft durchleuchtet werden kann. Geheimnisvoll ist das Leben und Weben des Menschengeistes: wer ergründet das Geheimnis des „Wachseins" des Geistes und seines „gesteigerten Wachseins", das Geheimnis der Reflexion und der Konzentration, das Geheimnis der geistigen Intuition und das Geheimnis der geistigen Produktivität? Geheimnisvoller, unermeßlich geheimnisvoller ist für unseren Geist die übernatürliche Erhebung und Bereicherung unseres Intellektes, die Heiligung und Erhöhung unseres Wollens durch die göttliche Gnade. Und an diesem Geheimnisvollen liegt sicher das Geheimnisvollste darin, daß eine volle Harmonie, eine wahre Einheitlichkeit besteht zwischen dem göttlichen Einwirken der Gnade und dem menschlichen Mitwirken. Wenn nun der Mensch sein eigenes Sein und Sinnen nur teilweise ergründet, und wenn all sein Sprechen über Gott nur ein Stammeln ist, wie könnte er dann ein so inneres, geistiges, lebendiges Verhältnis wie das soeben ausgesprochene in eine befriedigende Formel fassen? Will er das eigene Wirken geziemend betonen, dann kann er in Gefahr kommen, auf die göttliche Einwirkung zu wenig Gewicht zu legen; will er aber das göttliche Wirken vor allem ins Licht stellen, dann kann die Versuchung entstehen, der menschlichen Tätigkeit zu wenig Betonung zu leihen. Die kühnen spekulativen Versuche des Duns Scotus, die gewaltigen gegensätzlichen Gedankenreihen des Molinismus und Thomismus bestätigen hinlänglich die Schwierigkeit dieses Problems.[1] Die Geschichte der Mystik aber gibt hiervon nicht etwa bloß da Zeugnis, wo sie irrige Meinungen zu verzeichnen hat, sondern in besonderer Weise dort, wo eine im wesentlichen richtige Anschauung einen einseitigen und darum mißverständlichen oder einen direkt unrichtigen Ausdruck fand.

164 Zuverlässig darf man behaupten, daß manche Vertreter der christlichen Mystik im Mittelalter und in der neueren Zeit mit ihren hyperbolischen Betonungen der mystischen Passivität sich behutsamer gezeigt hätten, wenn ihnen gegenwärtig gewesen wäre, wie nahe solche Hyperbeln an die neuplatonische Mystik angrenzen.

---

[1] J. Schmidle, Theol. Rev. 8 (1909) 431, hebt hervor, daß dieses Problem letzten Endes mitklingt bei der Kontroverse, welche im gegenwärtigen Paragraphen berührt wird.

Wer den Weg zum Intelligibeln finden will, muß nach Plotin vom Sinnlichen sich befreien. Aber genau so notwendig soll es sich erweisen, daß man vom Intelligibeln sich ledig mache, um das Überintelligible zu schauen![1]

Jedes Denken ist ja Bewegung. Wie könnte also, so lautet die Schlußfolgerung, die Denktätigkeit vereinbar sein mit der vollkommenen Ruhe, welche der Seele zuteil wird, wenn sie in ihrem innersten Wesen mit dem göttlichen Wesen sich geeint hat! Selbst der Terminus des „Schauens" wird diesem erhabenen Höhepunkt des mystischen Lebens kaum gerecht. Es ist weniger ein Schauen, als vielmehr ein licht-werden, oder richtiger ein Licht-werden, ein einfach-werden und Eins-werden, ein Zustand mystischen Trunkenseins, enthusiastischen Selbstverlorenseins. Und als ob diese Ausdrücke nicht genügten, nimmt die Sprache Plotins die beliebten Verneinungen auch hier in ihre Dienste: es gibt nur noch ein Sehen durch Nichtsehen, es gibt keinen Intellekt mehr, keine Seele mehr.[2]

Solche Anschauungen stehen sachlich auf der gleichen Stufe mit der pantheistisch-quietistischen Einheitsmystik auf sittlichem Gebiete. Leid und Sünde wären nach der Spekulation indischer Mystiker unmöglich, wenn wir nicht im Banne des Ich-Wahnes leben würden. Solange wir aber das unserem persönlichen Bewußtsein vorschwebende Schein-Sein als das wahre Sein betrachten, bleiben wir dem Begehren und der Sünde ausgesetzt, weil wir uns selbst hindern am ungetrübten, absoluten Sein und Denken, welches unser einzig wahres Sein ist. Die Einzelformen des Seins und Tätigseins sind, so wird weiter erklärt, Irrwege, die im Entstehen der Materie ihren Ausgang genommen haben und deshalb nimmermehr in das lautere und höchste Sein ausmünden; die Einzelformen verlassen, dies bringt Heil. Das Erlöschen der Ichheit bedeutet das Erlöschen jeder unruhigen Begierde, jeden Schwankens des Gemütes, jeder Trübung des Friedens, aber auch folgerichtig die Aufhebung aller Gegensätze, die Bejahung der Verneinung und die Verneinung der Bejahung. Dann ergibt sich auch die Folgerung, daß es kein Gut

---

[1] Enn. VI 7, 34.
[2] Ibid. VI 7, 35; VI 9, 11; V 5, 6; 8, 10 etc., bei Koch 143 f.

und Bös mehr gibt. Das Nirwana ist erreicht und mit ihm Erlösung und Glückseligkeit.[1]

Jedenfalls ist die Annäherung an diese Verirrungen kein günstiges Zeichen für einen christlichen Mystiker.

Haben aber nicht selbst *Klassiker der christlichen Mystik* die Passivität proklamiert, sei es in bezug auf Erkenntnis- *und* Willensvermögen, oder doch in bezug auf *ersteres*? Diese beiden Fragen werden am besten getrennt beantwortet. Ich möchte hier teilweise *Suarez* folgen. Ihm verdanken wir eine gründliche Prüfung des Gegenstandes,[2] die zugleich, wo immer es angeht, und vielleicht zuweilen über diese Grenze hinaus „in bonam partem" zu interpretieren sucht. Für die prinzipielle Lösung bringt dieser letzte Umstand keinerlei Nachteil.

165 Um die Behauptung, daß bei den höheren Graden des beschaulichen Gebetes auf seiten des Menschen eine völlige und ausschließliche Passivität statthabe, zu stützen, versuchte man sich auf Tauler und auf die Areopagitika zu berufen. In den „Unterweisungen", welche unter den Werken Taulers sich finden, liest man[3]: „Da wird der Geist vollständig des Lichtes beraubt vor der Überfülle des Lichtes, so daß er erkennt ohne ein Erkennen und liebt ohne ein Lieben." Und später: „Hier tritt nun eine Art vollständigen inneren Schweigens ein, und es geht nicht an, ein Wort zu sprechen. Es ist in diesem Stande nicht statthaft, nach außen oder nach innen tätig zu sein. Vielmehr verhält sich der Geist leidend: was er erfährt, ist ein gewisses Erleiden, das jede Empfindung und jedes Wort übersteigt, da sich ihm in wunderherrlicher Weise die unergründliche Gottheit in überhellem Lichtglanz einstrahlt." Beim Areopagiten aber heißt es[4]: „Wenn du, teuerster Timotheus, zur höchstmöglichen Stufe der mystischen

---

[1] Vgl. hierzu die Nachweise bei Dahlmann 121 f.

[2] Tract. de orat. ac devot. l. II, c. 12 und c. 13 (ed. Par. 1859, tom. XIV, p. 169 ss.); dazu die zit. Abhandlung von Hatheyer. (Der betr. Traktat des Suarez wurde abgedruckt bei Migne, Curs. theol., t. 17, 1089—1234.)

[3] Instit. div. (Medulla animae), cap. 12. Das Werk hat nicht Tauler als Verfasser, bietet aber teilweise Taulersche Gedanken. Vermutlich benutzte Suarez jene lateinische Bearbeitung, durch welche Laurentius Surius i. J. 1548 die i. J. 1543 in Köln erschienene lateinische Ausgabe der Werke Taulers zugänglicher gemacht hatte. Ich möchte sofort hier aufmerksam machen, daß die Taulerschen *Predigten* jede Verteidigung gegen die supponierten quietistischen Anschauungen überflüssig machen. Siehe n. 191.

[4] Myst. Theol., Kap. 1.

Erfahrung dich bereiten willst, so lasse beiseite sowohl die Sinne als die Tätigkeiten des Geistes, verlasse, was nur immer unter die Sinne fällt und was mit dem Geiste geschaut werden kann, was da immer ist und nicht ist, und erhebe dich mit männlicher Kraft zur innigen Verbindung mit demjenigen, der alle Wesenheit und alles Wissen überragt!"

Außerdem, so fährt Suarez fort, versucht man in folgender Weise einleuchtend zu machen, daß es eine solch hohe vollkommene Gebetsweise mit vollständiger Passivität der Seele gebe. Man erinnert an das Psalmwort: „Ich will hören auf das, was der Herr in mir spricht",[1] oder auch an das Wort des jungen Samuel: „Sprich, o Herr, dein Diener hört!"[2] Das Gebet sei ja, wie schon die Alten überzeugt gewesen, ein Zwiegespräch zwischen Gott und Seele: also könne doch offenbar das innere Gebet andauern, auch wenn der Mensch nicht spricht, sondern auf Gottes Rede hört, und es stelle sich demnach als ganz entsprechend heraus, wenn der Mensch jede Art von Betätigung der Sinne oder der geistigen Kräfte aussetze und lediglich der göttlichen Zusprache geharre, für welche er auf diese Weise ganz empfänglich sei. Sogar vom Bittgebete könne man dies behaupten. Würden wir nämlich einen Armen vor der Pforte des Reichen wahrnehmen, wie er dort einmal oder zweimal anklopft und seine Bitte vorbringt, alsdann aber, ohne seine Bitten zu wiederholen, stehen bleibt, eine Antwort, eine Gabe erwartend, so würden wir auch dann noch, da er nicht mehr anklopft, sagen, daß er um ein Almosen bitte. Sollten wir nicht ähnlich urteilen in bezug auf das Gebet, welches ohne eine Betätigung von Intellekt und Wille fortdauert? Scheint nicht sogar dieses Gebet vollkommener, da ja auch in diesem Sinne Christi Wort gebraucht werden kann, daß Gott nicht auf „viele Worte" sehe?

Was ist hierauf zu erwidern? 166

Wollte wirklich gesagt werden, daß sich die Seele in einem Stande völliger Passivität befinden und gleichzeitig ein wahrhaftes Gebet, eine gottgefällige Beschauung üben könne, so müßte gegen solche Anschauungen mit aller Entschiedenheit Einsprache erhoben werden. Denn ohne Betätigung der Geisteskräfte kann nun einmal nach der Natur der Sache und nach der übereinstimmenden kirchlichen Lehre ein Gebet weder begonnen noch fortgesetzt werden. Aber eben wegen dieser Sachlage muß man sich die Frage stellen, inwieweit etwa die Aussprüche der Mystiker über jene Passivität eine richtige Deutung zulassen. Prüfen wir also die angezogenen Texte! Wenn Timotheus aufgefordert wird, „sich frisch zu erheben" („ἀνατάθητι") zur Verbindung und Eini-

[1] Ps. 84, 9.
[2] 1. Kön. 3, 10.

gung mit Gott, so ist damit sofort ein Fingerzeig gegeben, daß der Rat, alle Geisteskräfte ruhen zu lassen, kein absoluter sein will. Und wenn „Tauler" von einem „Erkennen ohne Erkennen", einem „Lieben ohne Lieben" spricht, so darf doch neben der negativen Bestimmung der positive Imperativ nicht übersehen werden. Der Autor fährt denn auch fort: „Nicht so meine ich, als ob der Geist ohne Liebe sei, sondern ich will damit sagen: wenn er das Auge der Beschauung auf sich zurückwendet, so erscheint ihm in seinem Erkennen jede Wesenheit, jedes Leben, jede Kraft, jedes Erkennen, jede Liebe allzu klein, um den allerhöchsten Gott zu umfassen."[1] Das „Stillschweigen", von welchem im gleichen Zusammenhange beim gleichen Autor die Rede ist, will wohl besagen, daß weder eigentliche Worte, noch einzelne Wortbilder, noch die den Wortbildern entsprechenden geistigen Einzelbilder formiert werden. Die Behauptung endlich, daß keinerlei innere oder äußere Betätigung statthabe, ist dahin zu verstehen, daß keine andere Tätigkeit zu konstatieren sei als jene oben erwähnte (auf der Gnade ruhende) lichte Liebe, deren Fortdauer ausdrücklich betont wird.[2]

Auf diese freudige, jedoch gegenüber der heiligen göttlichen Anregung kaum erkennbare Mitwirkung weist auch jenes „Erhebe dich!" des Areopagiten hin, welches im gleichen Atemzuge mit der Abwehr „aller Sinnes- und Geistesbetätigung" erklingt: beiseite zu lassen sind alle und nur jene Tätigkeiten, welche außerhalb der Beziehung zu Gott bleiben, und welche, statt unter der Anregung, Leitung und Kraftwirkung des Hl. Geistes zu stehen, dem natürlichen Menschen eigen sind.[3] Aber überhaupt jeden Akt des Erkennens und Wollens unterlassen, also unterlassen, an Gott zu denken, Übungen der Liebe zu Gott zu erwecken, das wäre nicht Gebet, nicht Dienst Gottes, sondern Müßiggang.[4]

Gewiß kann, wie gesagt worden ist, das innere Beten ebensogut als ein „Hören auf Gott" gefaßt werden, wie es als ein „Sprechen zu Gott" bezeichnet wird. Aber keiner dieser Ausdrücke darf einseitig genommen werden. Auch das „Sprechen" des Menschen vollzieht sich nicht ohne göttliche Wirksamkeit, und ebenso setzt das „Hören" einen Akt auf seiten des Betenden voraus. Hier verweist Suarez auf den hl. Bernhard. „Des

---

[1] Die Art und Weise, wie der große spanische Theologe der deutschen Mystik gerecht zu werden sucht, macht ihm alle Ehre. In der Tat, wer den ganzen Text des Originals liest, wird im wesentlichen Suarez zustimmen.

[2] Suarez, cap. 12, n. 17—19.

[3] Ibid.

[4] n. 16.

ewigen Wortes Zunge ist seine herablassende Huld, der Seele Zunge ist die Glut der Andacht. Wenn nun das Wort diese seine Zunge bewegt und zur Seele sprechen will, ist nicht anzunehmen, daß die Seele es nicht wahrnehme." „Zur Seele sprechen", so wird noch beigefügt, „Schön bist du, meine Freundin bist du" — dies bedeutet: der Seele eingießen, daß sie zu lieben vermag, und daß sie zur Erkenntnis gelangt, daß sie geliebt werde.[1]

167 Suarez versäumt nicht, die inneren Erfahrungen zu beleuchten, welche für eine rein passive Beschaulichkeit zu sprechen scheinen. Wenn nämlich die Seele nach frommem Gebete zu anderen Dingen sich gewandt hat, kann es geschehen, daß in ihr eine gewisse Stimmung der Andacht sich forterhält, ohne daß sie der Fortdauer eines Gebetsaktes sich bewußt ist. In diesem Falle ist entweder anzunehmen, daß man durch die aktuelle Gebetsübung eine günstige Disposition erlangt hat, kraft deren man bei einem sehr geringen Grad von Aufmerksamkeit die Akte ganz leicht und schnell wieder hervorrufen kann, oder daß die Akte überhaupt nicht völlig unterbrochen, sondern nur in geringer Intensität fortdauerten.[2] So kann es auch speziell beim Bittgebete geschehen, daß die Seele, nachdem sie Gott ihre Bitten vorgetragen hat, bis zu einem gewissen Grade gleichsam ruhend sich verhält. Es bleibe dahingestellt, ob dies entsprechend und empfehlenswert sei. Wenn es aber geschieht, wie es ohne Zweifel geschehen kann, so besteht dieses Ruhen keineswegs in einer völligen Untätigkeit, sondern in einer mehr oder minder intensiven, mehr oder minder einfachen, mehr oder minder reflexen Erinnerung, Erwägung, Empfindung, welche die göttliche Majestät, Macht, Huld oder die eigene Bedürftigkeit und Unwürdigkeit zum Gegenstande hat.[3]

Ich gehe zum zweiten Fragepunkte über, um auch hier dem gelehrten und gebetserfahrenen Theologen mich anzuschließen.[4]

168 Wiederholt schon ist in diesem Buche hingewiesen worden auf die Gefahr, welche der Andacht droht, wenn bei der Gebetsübung dem ratiozinierenden Verstande zuviel eingeräumt und wenn das Erkennen nicht zur Liebe hinbezogen wird. Wir haben aber auch das andere Extrem bereits beachtet, welches der Erkenntnis zu wenig gibt. Man muß es geradezu als eine Verirrung bezeichnen, wenn die Meinung ausgesprochen wird, als ob die Be-

---

[1] Bernhard, serm. 45 in Cant.; Suarez n. 16 u. 21.
[2] Suarez, ibid. n. 14.
[3] n. 23.
[4] cap. 13.

tätigung der vom Glauben erleuchteten Erkenntniskraft ein Hindernis bilde für die vollkommene Betätigung der Liebe, und als ob es einen besonders hohen Grad der Beschauung gebe, in welchem man sich unmittelbar in Liebe mit Gott vereinige, ohne daß überhaupt die Betätigung des Intellektes erfordert werde. Von Neueren abgesehen, sind in diesem Sinne Stellen aus Gersons[1] und aus Bonaventuras[2] Werken angeführt worden, während zur Widerlegung auf Augustinus, Gregor d. Gr., Anselm, Thomas von Aquin, Dionysius den Kartäuser[3] verwiesen wurde.[4]

Die Hypothese von der völligen Suspendierung des Intellekts bei gleichzeitiger affektiver Aktivität wäre kaum von einzelnen christlichen Mystikern so nachdrücklich wiederholt worden[5], wenn nicht gerade hier die Autorität des „Areopagiten" mit ins Gewicht gefallen wäre. Denn bei ihm ist die Rede von der Dunkelheit der Erkenntnis, ja von Verneinung der Erkenntnis, von der Unwissenheit als der Begleiterscheinung der vollkommenen Kontemplation. Nichts verhindert uns, die Terminologie der Areopagitika preiszugeben, wenn sie sich als unhaltbar erweist. Indessen ist diese Frage hier von untergeordneter Bedeutung. Die zur milden Deutung versuchten Erklärungen kommen hier nach ihrem sachlichen Werte in Betracht: sie unterscheiden, in welchem Sinne eine Einschränkung oder Suspendierung des Erkennens bei der Beschauung behauptet werden könne, und in welchem Sinne dies untunlich sei.

Jede Erkenntnis der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit muß sich bewußt bleiben, daß erstens unsere Begriffe von Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit wie von allen übrigen göttlichen Eigenschaften nicht zum unendlich Heiligen, unendlich Gerechten, unendlich Barmherzigen, unendlich Vollkommenen selbst hinaufreichen, sondern stets nur analoge Begriffe bleiben, und daß zweitens, was wir begrifflich trennen, unge-

---

[1] Tract. de theol. myst. pract., ind. 11; damit vgl. aber tract. 5 in Magnificat; Alphab. 84, lit. N. O. P.; vgl. Alvarez, t. 3 de vita spirit., l. 4, p. 3, c. 8.

[2] Itin. 7; vgl. den früher Bonaventura zugeschriebenen Tract. de theol. myst.

[3] Opusc. de contempl., und de vita solit., c. 37.

[4] Vgl. auch Nieremberg-Scheeben, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, I. Buch, 8. Kap.

[5] Vgl. oben n. 51.

trennt in Gott als in der höchsten Einheit ist. Nach diesen allgemein gültigen theologischen Sätzen sind die Aussagen der mystischen Theologie zu verstehen,[1] welche das mystische Erkennen als Nichterkennen bezeichnen und die Negationen als Höhepunkt der Affirmationen erscheinen lassen. Die Verneinung der Erkenntnis hat ein Recht, insoweit sie Bejahung der Mängel des Erkennens sein will, gleichwie auch die Verneinung der göttlichen Vollkommenheiten ihren einzigen Sinn dadurch erhält, daß zur Verneinung die Bejahung der „Übervollkommenheit" hinzutritt. Wird also das mystische Erkennen in Vergleich gebracht zur gewöhnlichen Erkenntnisweise und ersteres nach dem Sinne der Mystiker als außerordentliche gnadenvolle Erhöhung des Erkennens genommen, so kann nach der größeren Freiheit, deren die mystische Sprache sich zu bedienen pflegt, von einem „Nichterkennen" gesprochen werden, wobei eben nur die gewöhnliche, als unvollkommen gedachte Art des Erkennens negiert wird. So wird es auch der Verfasser der Areopagitika verstanden haben, da er eine ganz intensive Hingabe an die Gegenstände der mystischen Beschauung verlangt,[2] was ja mit der Negation eines jeden Erkenntnisaktes unvereinbar ist.

Neben der Autorität des Areopagiten mußten noch eine Reihe von vermeintlichen Tatsachen den Stützpunkt abgeben für die Anschauung, daß wenigstens in bezug auf die intellektuelle Kraft eine völlige Passivität in der vollkommenen Kontemplation sich finde. Darf man denn, so wird gefragt, der göttlichen Güte Schranken setzen, wenn es ihr gefällt, eine Seele auf diese vollkommene Stufe des mystischen Lebens zu erheben? Darauf ist mit der Gegenfrage zu antworten, auf welchem Wege die Existenz einer solchen, der intellektuellen Tätigkeit vollständig entbehrenden Kontemplation sich erweisen läßt.[3] Welche Feinheit der gleichzeitigen Selbstbeobachtung würde wohl dazu aus-

---

[1] Vgl. n. 185.

[2] Vgl. τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ Myst. theol. I 12; dazu cf. die Annotationen des Corderius, Migne, P. g., 3, 1003 ss. Suarez, l. c. n. 25—32, verweist auf Augustin, Civ. Dei VIII 11 und De trin. l. V, c. 10, sowie auf Basilius, Boethius, Johannes von Damaskus u. a.

[3] Eine, wenngleich noch so bald nachfolgende Reflexion kann nicht den Wert einer gleichzeitigen Selbstbeurteilung haben; hätte aber letztere statt, so wäre, wie oben gezeigt, die Aussage absoluter Passivität unhaltbar.

reichen, um experimentell festzustellen, daß eine Übung der Liebe zu Gott stattfinde, ohne daß dabei ein Erkenntnisakt mitwirkt, der für jenen Liebesakt das Motiv bietet? Wenn je eine solche experimentelle Feststellung möglich sein soll, dann kann sie doch kaum den Höhepunkt des supponierten Gebetsstandes als Gegenstand haben. Denn müßte nicht jede derartige Reflexion jene ungeteilte vollkommenste Hingabe der Seele zu Gott (beziehungsweise an den Akt der Liebe) beeinträchtigen? Geschähe dies nicht, so wäre erst recht die zu beweisende These umgestoßen. Denn sobald ein solcher Akt der Reflexion mit der Übung der Liebe in diesem Kontemplationsstand vereinbar ist, kann man nicht absehen, warum jeder andere Erkenntnisakt sollte unvereinbar sein.[1]

169 Nimmermehr aber können die Erkenntnisakte, durch welche Gott als das höchste und vollkommenste Gut und deshalb als unendlich liebenswert dem Willen vorgestellt wird, eine Hemmung sein für die immer vollkommenere Entfaltung der Liebe zu Gott. Denn unleugbar ist die natürliche Beziehung zwischen einem Willensakt und dem betreffenden Erkenntnisakt diese, daß letzterer zu ersterem insofern ursächlich sich verhält, als durch das Erkennen der Gegenstand und der Beweggrund des Wollens dem Willen präsent wird. Und je eindringlicher, klarer, lebendiger das Erkennen ist, um so intensiver kann der Wille sich betätigen. Es ist darum ein innerer Widerspruch, in einer die Erkenntnisakte ausschließenden Betätigung der Liebe die höhere Vollkommenheit der „Beschauung" suchen zu wollen.

Etwas ganz anderes ist es, von einer gewissen Vereinfachung der Akte zu sprechen, die im Erkenntnis- und Begehrungsvermögen zugleich sich geltend macht. Wenn nämlich der Wille, statt etwa seine Akte auf Gott als den Heiligsten, als den Allgütigsten, als den Allweisen zu richten, ihn mit innigster, einigster Liebe einfach als den unendlich Liebenswerten umfängt, so geschieht es eben, indem die Erkenntnis auch ihrerseits mit der denkbar innigsten Einheit, Reinheit, Erhabenheit ihrer Akte Gott als den unendlich Vollkommenen zumal zu erfassen sucht, der ohne Trennung und ohne Vielheit alle Vollkommenheiten in sich schließt.[2] Und auch in bezug auf die Akte selber, welche vom

[1] Suarez, n. 26.

[2] Ibid. n. 14, n. 17 und n. 21. Übrigens mag auch oben n. 137 nochmals verglichen werden, sowie unten n. 175. Man glaubt wiederholt bei Suarez einen Kommentar zu Johann v. Kr. zu lesen.

Erkenntnis- und Willensvermögen vollzogen werden, gibt es, als Resultat längerer Übung und als Geschenk göttlicher Gnade, eine Betätigungsweise, welche etwa im früchtereichen Baume ein Gleichbild finden kann. Das erste Wachsen des Baumes zeigt sich dem Auge viel offenkundiger als die innere Bewegung, kraft welcher der zum Vollmaße gelangte Baum den Lebenssaft durch alle Adern hindurch von der Wurzel bis zum Wipfel leitet. Und Ähnliches zeigt sich bei der Entwicklung der Frucht. Und doch ist das Fruchtbringen und das Reifen der Frucht echtes Lebenswirken. Je vermittelter und vielfältiger und äußerlicher das Wirken und Einwirken ist, um so leichter tritt es in den Kreis der Beobachtung, und umgekehrt kann das, was weniger zugänglich ist, als wichtiger, innerlicher, wesentlicher, vollkommener sich erweisen. Jedenfalls treten die ersten Fortschritte einer sich Gott zukehrenden Persönlichkeit mehr ins Auge als die fortdauernde oder abschließende Klein- und Feinarbeit der Selbst- und Fremd-Seelenpflege. Und, worauf es hier ankommt, je höher die Seele sich aufgeschwungen hat in liebevoller Betrachtung, um so leichter entschwinden dem reflektierenden Geistesauge die einzelnen Schwingungen der geistigen Flugkräfte, um so mehr bieten die Seelen*tätigkeiten* das Bild von Seelen*zuständlichkeiten*, das Gepräge von *Reife und Ruhe*.

Daß auch bei anerkannten Mystikern der Ausdruck „passive 170
Beschauung" zur Anwendung kommt, ist früher gesagt worden. Es handelt sich bei ihnen *um die nachdrucksvolle Betonung der Gnadenkausalität* im mystischen Leben. Diese „Passivität" hat nichts zu tun mit der Passivität des Quietismus, schon deshalb nicht, weil im ersteren Falle die Einsammlung und Vereinfachung der Kräfte und Tätigkeiten Folge der Kontemplationsgnade (beziehungsweise auch der Kontemplationsübung) ist, während im letzteren Falle die Nichtbetätigung der Kräfte als Weg zur Kontemplation dienen soll.[1] Jedoch muß bei der Verwendung jenes richtig gedachten Ausdruckes große Vorsicht obwalten, damit nicht infolge einseitiger Betonung der *Rezeptivität* — dieses Wort möchte zutreffender sein als Passivität (vgl. dazu n. 26, 3 u. 141 c) — trotz aller theoretischen

[1] Vgl. Ries, Jahrbuch für Philos. u. spek. Theol., 23 (1909) 168; dazu unten § 27. Dazu Theresia, Seelenburg IV 3 (hier zugleich der scharfe Gegensatz zur buddhistischen Versenkung).

Proteste die Versuchungen zum Quietismus in die Nähe gerückt und, wiederum allen Kautelen zum Trotze, Selbsttäuschungen und scheinmystische Tendenzen gefördert werden.

Auch in der neuesten Literatur begegnet man Wendungen, die nicht glücklich sind. Lamballe, La contemplation, 179 schreibt mit Bezug auf die mystische Einigung: C'est le caractère essentiel, car il s'applique à ce qui constitue le fond même de la contemplation mystique, c'est à-dire à l'action divine qui se substitue à l'activité humaine, et il en précise le mode . . . Solche Worte (se substitue à l'activité humaine) sind zu beanstanden, auch wenn der Autor anderwärts (z. B. p. 121) die durchgängige Passivität ausdrücklich ablehnt. An früherer Stelle (p. 14) beruft sich Lamballe auf Thomas v. A. als Zeugen für die „passive Beschauung", indem er u. a. S. Th. I II, 68, 3 ad 2 (bei L. irrigerweise ad 3) zitiert, wo der Begnadigte als Werkzeug des Hl. Geistes bezeichnet werde; hier aber heißt es, wie schon früher festgestellt wurde: tale instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii. Gegenüber einer Ueberspannung des „moveri a Deo" innerhalb des mystischen Lebens dürfen doch auch die Stellen beachtet werden, in welchen der englische Lehrer das movere für die göttliche Einwirkung auf die Seele überhaupt verwendet; sieh z. B. S. Th. I II 105, 4; 106, 2; 111, 2, vgl. De Verit 22, 8 u. 9.) Gewiß! Wenn die Erhebung des Menschen durch die Gnade wirklich Erhebung sein, wenn sie nicht bloß des Menschen würdig, sondern auch für Gott selbst glorreich sein soll, dann darf sie unmöglich dem Menschen das erhabene Gut der Selbstbetätigung rauben, vgl. Scheeben, Mysterien des Christentums, 3. Aufl. von A. Rademacher, 1912, 612 f.

Der hl. Thomas von Aquin gibt an anderer Stelle zu Röm. 8, 14 Quicunque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei folgende Auslegung (in der lectio 3): Homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus S. inclinatur ad aliquid agendum; er zitiert hierfür Is. 59, 19 und Luk. 4, 1 und bemerkt zum Schlusse: Non tamen per hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur. Die Konsequenz dieser These erstreckt sich natürlich auf die Kontemplation selbst.

Johannes a Jesu Maria führt das von Kassian, coll. IX 31, berichtete Wort des hl. Antonius an: „Es ist kein vollkommenes Gebet, solange der Mönch noch ein Bewußtsein von sich oder von dem Gegenstande seines Bittens hat" und meint, damit wolle lediglich gesagt sein, daß die Akte in einer sehr ruhigen, süßen Weise fortdauerten, was man ungefähr im gleichen Sinne als „Aufhören" bezeichnen könne, wie wenn man gegenüber dem lauten Sprechen das ganz leise Sprechen als Übung des Stillschweigens bezeichne; praesens quippe tum Deus et animae amantissime blandiens tam coelesti suavitate eam ad intelligendum et amandum permovet, ut ipsa non agere, sed suavisime duci et quasi erumpentes ultro a potentiis actus non tam producere quam pati videatur. Theol. myst., c. 6, Neue Ausg. p. 71.

Manche Begründungen, welche man für das Epitheton der „Passivität" zu geben versucht, sprechen eher gegen diese Terminologie. Es dient sowohl dem gegenwärtigen Fragepunkte als auch künftigen Untersuchungen, wenn ich hier eine längere Stelle aus Scaramelli mitteile, die zunächst auf ein spezielles Phänomen, die sogenannten „sukzessiven Ansprachen" (nach Johannes a Cruce, Aufstieg zum Karmel II, 28), sich bezieht, aber vom Autor ausdrücklich als allgemein bedeutsam hervorgehoben wird.

Scaramelli sagt II 129 f.: „Die sukzessiven Worte sind Begriffe, welche die vom Geiste Gottes erfaßte Seele mit solcher Lebendigkeit und Schnelligkeit hervorbringt, daß sie meint, sie seien ihr von Gott eingegeben und gesprochen, während sie doch in der Tat dieselben selbst mit ihrem Verstande hervorbringt und sie zu sich selbst spricht. Dies geschieht, wenn die Seele im Gebete recht gesammelt ist. Denn, ganz vertieft in die Betrachtung einer göttlichen Wahrheit und durch ein lebhaftes Licht erhellt vom Hl. Geiste vermag sie immer neue und neue Wahrheiten zu durchdringen und sich über dieselben fortwährend neue Begriffe zu bilden, und zwar mit einer solchen Schnelligkeit und Klarheit, daß sie gar nicht bemerkt, wie sie selbst die Urheberin derselben ist, sondern meint, eine göttliche Zusprache darin zu vernehmen."

Scaramelli macht den Versuch, diese sukzessiven Ansprachen von anderen (formellen, substantialen) Ansprachen zu unterscheiden. Ich verweise auf seine Darstellung und füge für unseren Zweck nur noch folgende Bemerkung des Autors bei: „Dem Leser darf das Letztgesagte keineswegs staunenswert vorkommen, da sich etwas Ähnliches bei allen Graden der mystischen umgestaltenden Einigung zuträgt: Er frage jede beliebige Seele, die von Gott zu einem so innigen Umgange erhoben worden ist, ob sie zur Zeit einer solchen Einigung jene hohe Erkenntnis und jene so tätige Liebe selbst hervorbringe; sie wird ihm unfehlbar mit ‚Nein' antworten und sagen, alles sei ihr durch Gottes Güte gegeben. Und doch ist es gewiß, daß sie selbst ihre Kräfte betätigt hat. Dies stammt von der großen Leichtigkeit her, womit sie, von einer außerordentlichen Gnade unterstützt, in jene einigenden Akte ausbricht; wenn sie daher tätig ist, bemerkt sie gar nicht, daß sie tätig ist, sondern glaubt sich nur empfangend zu verhalten!"

Aus dieser Beobachtung dürfte sich die wichtige praktische Folgerung ergeben, daß die auf den Wegen der Beschauung Wandelnden den Gesetzen der kirchlichen Leitung nicht auf den Grund hin sich entschlagen dürfen, sie ständen unter unmittelbarer göttlicher Leitung. Gewiß ist die Forderung nicht anzutasten, daß die begnadigte Seele treu und unbedingt dem göttlichen Willen sich hinzugeben hat. Aber, um eben den göttlichen Willen zu erkennen, hat sie die Pflicht, nach den Regeln der vom Glauben erleuchteten Vernunft und nach der rechtmäßigen Beratung und Leitung sich zu entscheiden. Tauler sagt einmal (Predigt auf Maria Geburt, Vetter 223, 21 ff.): „Es wäre gar gut zur Sicherheit, daß die Menschen, welche gerne der Wahrheit leben würden, einen Gottesfreund hätten, dem sie sich unterwürfen, und sich von diesem berichten ließen nach Gottes Geist." „Die Menschen sollten einen ‚gelebten' Gottesfreund über hundert Meilen suchen."

„Und wäre es auch nicht ein besonderer Mensch, so möchte es ein gewöhnlicher Beichtvater sein; gebricht es ihnen auch an Bildung, so geschieht es doch oft, daß der Heilige Geist durch sie ihres Amtes wegen spricht, ohne daß sie es selbst wissen und verstehen. Denen soll man sich unterwerfen und gehorsam sein und nicht nach eigenem Gutdünken leben." Sieh meine Abhandlung: Taulers Mystik in ihrer Stellung zur Kirche (Ehrengabe deutscher Wissenschaft 127 ff.) 14 ff.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen lasse ich die XXI. These der Konferenz von Issy (1695) folgen:

Oratio simplicis praesentiae Dei, sive quietis, aliaeque extra-ordinariae, etiam „passivae", a. S. Francisco Salesio, aliisque Spiritualibus in Ecclesia receptis approbatae, sine gravi temeritate abiici ac pro suspectis haberi non possunt; neque omnino prohibent, so fährt die These unmittelbar fort, quominus anima semper praeparata maneat ad producendos opportuno tempore memoratos actus (cf. i., n. 193 f.), — quos quidem redigere ad actus implicitos sive eminentes in gratiam perfectarum animarum, eo obtentu, quod eos amor Dei certo quodam modo contineat, nihil aliud est, quam eorundem actuum eliciendorum obligationem eludere eorumque distinctionem a Deo revelatam tollere.

171 Ist es notwendig, noch eigens zu sagen, daß eine rein „passive Beschauung" eine „contradictio in adiecto" bedeuten würde? Kontemplation ist eben ein Akt, wie geistig und wie übernatürlich erhöht auch immer er gefaßt sein mag. Es wäre die Leugnung aller Teleologie, wenn die natürliche Vollkommenheit, welche wir in unserem Erkennen und Wollen besitzen als ein erhabenes Geschenk des Schöpfers, in der übernatürlichen Ordnung auf irgendwelcher Stufe, statt erhöht zu werden, einfach unterdrückt oder weggenommen würde. Ist denn anzunehmen, daß Gott auf solche Weise sich selbst in seinen Werken widerspricht? Ist anzunehmen, daß auf dem Hochlande der Mystik nicht mehr das Gesetz vom Saatkorn gelte, welches Frucht bringt, je nach seiner Art — und je nach der Aufnahme, je nach dem Boden, — auch auf dem intellektuell-kontemplativen Gebiete? Die ganze Anlage der Gnadenordnung und der ganze Vollzug der Offenbarung schließt eine solche Annahme endgültig aus. Die Gnade, so ist es kirchliche Lehre, nimmt nicht, sondern erhöht, unterstützt, vollendet unsere freien Akte. Wenn die Gaben des Hl. Geistes ihre wahre Bedeutung behalten sollen,[1] wie kann da die völlige Passivität als Idealstand der Beschaulichkeit gelten können? Das Bild, welches wir auf Grund der Heiligen Schrift von der Gebetshöhe

[1] Vgl. n. 141 b.

der Gottesmänner uns entwerfen können, schließt in keiner Weise die Betätigung ihrer Seelenkräfte aus. Sehen wir ab von der Inspiration als solcher — auch sie weist dem Inspirierten keine rein passive Rolle zu —, aber jeder Einblick in die prophetischen Schauungen beweist, daß es sich bei denselben um eine intellektuelle Bereicherung, um eine geistige Erfassung, um ein affektives Durchdringen handelt, welches die ganze Persönlichkeit im denkbar höchsten Grade in Anspruch nimmt. Alles sodann, was uns die Schrift über das geheimnisvolle messianische Gebetsleben urteilen läßt, führt uns zur gleichen Schlußfolgerung. Weiterhin bestätigt sich dieselbe durch das Studium der reichen Gebetswelt, welche in den Schriften der Heiligen — ich nenne nur die hl. Gertrud und die hl. Mechtild — uns erschlossen ist.

Übrigens galt und gilt der Gebetsdienst der heiligen Kirche bei der heiligen Opferfeier und bei der Feier der Tagzeiten als Idealgebet. Gerade die Heiligen haben sich an ihm zur Höhe ihrer Beschaulichkeit emporgeschwungen.[1] Der Wechsel von didaktischen und lyrischen Teilen, von Klängen des Credo und des Confiteor, des Gloria und des Miserere, von Hymnen und Psalmen und Antiphonen und Kollekten ist nicht Hemmnis, sondern Förderung der Andacht. Wie sollte die aufsteigende Bahn des Gebetes auf einmal in die Negation aller Seelenakte hineinführen? Und sollte es wahr bleiben, daß das mystische Innenleben zum apostolischen Außenwirken für Gottes Reich in hervorragender Weise disponiere, — sollte dies wahr bleiben, falls jenes Innenleben als quietistische Suspension der geistigen Energie gedacht wird?

Zuletzt noch eine zweifache Erwägung! In welchem Stande denkt man sich die Engel und die verklärten Seelen des Jenseits? Sie sind doch ebenso gewiß aufs innigste mit Gott vereint, als sie aufs vollkommenste den Intellekt und den Willen betätigen. Dann aber bleibt es ausgeschlossen,[2] daß der diesseitige Aufstieg zu den mystischen Höhen, in welchen sich einigermaßen

---

[1] Vgl. n. 66.

[2] Weitere Seiten der Beziehungen zwischen mystischer Kontemplation und der seligen Visio des Himmels wurden von Poulain, Saudreau, Chollet erörtert in der Revue des sciences ecclés., S. 9, t. 10, p. 67 ss., 299 ss., 428 ss. Vgl. auch oben S. 172 u. 237.

die jenseitige Glorie der Gottschauung vorausstrahlt, eine völlige geistige Passivität bedeute. Es gilt hier abermals, daß Gott sich nicht widerspricht in seinen Werken.

Und Gott widerspricht in Ewigkeit nicht seinem eigenen Wesen. In Gott aber ist ewig vollkommenes Wirken bei ewig vollkommener Ruhe und Einfachheit, und zwar ein Wirken in ewig vollkommener Liebe geeint mit ewig vollkommener Weisheit.[1] Darum wird die Vollendung der Gottvereinigung in der Beschauung weder Erkenntnis ohne Liebe, noch Liebe ohne Erkenntnis sein, sondern beides vereint.

§ 27. Vollendungsstand des beschaulichen Lebens; Beschauung und Beschaulichkeit.

172 Wollte man von einem Höhepunkte der Beschauung in einem anderen als im relativen Sinne sprechen, so würde dies Tod und Grab für das mystische Leben bedeuten. Denn was anderes könnte aus dem Wahne eines absoluten Vollendetseins sich ergeben als berauschende oder lähmende Selbstzufriedenheit auf seiten der Kontemplativen selbst, vielleicht auch schwärmerische Verehrung auf seiten der Umgebung oder selbst auf seiten des Seelenberaters. Jedenfalls werden solche Seelen, wie die Erfahrung der Vorzeit konstatiert hat, „zufrieden mit dem empfangenen Trost der Gnade, mehr im Hochmute als in der Demut voranschreiten und so alsbald, infolge ihrer Nachlässigkeit und Selbstüberschätzung, der empfangenen Gnadengaben verlustig werden".[2] Anders „die wahrhaft Gott und Christus liebende Seele"! „Mag sie auch tausend Werke der Gerechtigkeit geübt haben, so ist sie doch in ihrem eigenen Auge so gering, als hätte sie noch nichts getan!" „Ist sie auch verschiedener Geistesgaben und selbst himmlischer Offenbarungen gewürdigt worden, so glaubt sie doch nichts erreicht zu haben — so unermeßlich und unersättlich ist ihre Liebe zum Herrn." Tag um Tag hat sie „ein unersättliches Hungern in Glaube und Liebe, in anhaltendem Gebete, ein Hungern nach den Geheimnissen der Gnade, nach dem vollkommenen Stande der Tugendhaftigkeit. Die Liebe des Hl. Geistes hat die Seele verwundet, das feurige Verlangen nach dem himmlischen Bräutigam

---

[1] Vgl. Tauler, Predigten, Hamberger I 195; vgl. unten § 29, besonders n. 191, wo ich die Zitate geben werde.

[2] Makarius 10. Homilie, n. 3.

hat sie in Besitz genommen!" Sie ist gleichförmig geworden mit dem Tode des Erlösers, mit Zuversicht glaubt sie an die Erlösung von Sünde und Leidenschaft, erwartet sie, gereinigt und geheiligt, des himmlischen Königs Wohnstätte zu werden, vollkommen im Jenseits, anfangsweise hienieden, — nach vielem Mühen und Streiten, Erproben und Bewähren, Wachsen und Fortschreiten![1] Es gibt ja auch auf den Hochgipfeln des geistlichen Lebens nicht lauter Sonnentage, sondern neben ihnen nebeldunkle Zeitfristen, und auch im Paradies hoher Beschaulichkeit kann der Frühling seliger Weihetage unterbrochen sein durch stürmische, frostige Sorgen- und Kampfesstunden.

Wir werden auf diese Relativität der mystischen Vollendungsstufe, die hier nur nach einer Seite hin angedeutet ist, im nächsten Kapitel näher eingehen. Hier genügt der einfache Hinweis, daß diese Relativität mit dem ganzen Charakter unseres Diesseitsstandes — die Schule stellt ihn als status viae dem status termini gegenüber — notwendigerweise gegeben ist: wie hoch immer die Vollkommenheit, sei es im sittlichen Leben, sei es speziell im Gebetsleben gedacht wird, es kann kein Höhepunkt fixiert werden, über welchen hinaus nicht eine weitere Vervollkommnung auf unserer Seite, ein reicheres Eingießen der Gaben von seiten Gottes zu denken wäre. Der Diesseitsstand ist eben und bleibt, wie defektibel nach einer Beziehung, so perfektibel nach einer anderen Beziehung.[2]

Dennoch ist es nicht unbegründet, wenn die Mystiker über- 173
einstimmend von einer Höhenstufe der Beschauung sprechen und dieselbe mit hohen Tönen preisen.

Was der hochbegnadigte Apostel von der Seele gesagt hat, die dem Herrn anhängt und „ein Geist mit ihm wird",[3] was er von sich selbst bezeugt hat, daß „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Höhe noch Tiefe noch sonst etwas wird trennen können von der Liebe Gottes, welche ist in Christus Jesus, unserem Herrn",[4] und was er wiederum hochgemut ausgerufen: „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern

[1] Ibid. n. 4 u. 5 cf. 1; vgl. Augustinus, Conf. X 40.
[2] Vgl. Inge, Christian Mysticism, 191.
[3] 1. Kor. 6, 17.
[4] Röm. 8, 28 f.

Christus lebt in mir!"[1]: diese Klänge hallen kraftvoll durch alle Zeiten der Kirche wider, am machtvollsten aber erklingen sie an den Feiertagen der Mystik zusammen mit dem Widerhall des messianischen Abendgebetes: „Heiliger Vater, ich begehre, daß sie eins seien mit uns, gleichwie du und ich eins sind."[2]

Obwohl wir nicht zum Sternenhimmel, zur Sonnennähe uns erheben, trachten wir dennoch, so meinen die Mystiker, zum Hügel, zum Berge, zum Gipfel. Das Morgengrauen wird zum lichten Morgen, und dem Morgenstrahle folgt die Mittagssonne. Der Funke wird zur Flamme, die Flamme zum lodernden Feuer. Erst der Keim, dann die Blüte, dann die Frucht! Nicht bloß im Jenseits gibt es „der Wohnungen viele und verschiedene",[3] sondern auch im Diesseits haben die einen ihre heiligen Zelte ferner, die anderen näher, einige ganz nahe beim „Heiligen der Heiligen" aufgeschlagen.

Die zum Reifestande gelangt sind, die den Gipfel erreicht, die in der Mittagssonne und im Himmelsodem leben und sich laben, das sind die Innerlichen unter den inneren Seelen, es sind die Schauenden unter den Erleuchteten, die Glühenden unter den Liebenden, die Heldenmütigen unter den Heiligen, die Auserwählten unter den Begnadigten.

Zuerst mußten auch sie ringen zwischen Zerstreuung und Sammlung, dann wurde die Zerstreuung seltener, und die Sammlung wurde dauernder, wurde zum Gesetz ihres Lebens.

Was die zum Einen gerichteten Sinne, das nach dem Einen gesammelte Gedächtnis williger dargeboten hatten an Anregungen und Hilfen, das hatte williger die Erkenntniskraft entgegengenommen, um alsbald, wie solcher Dienste fast nimmer bedürftig, immer schneller und lichter und freudiger und sicherer und einheitlicher Gott in allem und alles in Gott zu schauen, das weite Reich der göttlichen Wahrheit wie vom Mittelpunkte wonnevoll überblickend.

Und so hoch stieg die Innigkeit der Empfindung, daß dort, wo bisweilen die innere Glut in feurigen Worten aus dem Herzen brach, die Sprache für alle, die solchem Erfahren

---

[1] Gal. 2, 20.
[2] Joh. 17, 11 u. 21.
[3] Joh. 14, 2.

fremd und feind gegenüberstehen, wenig leidlich und noch weniger faßlich schien.

Erkennen aber und Wollen, Schauen und Empfinden erhoben sich zu einer so wunderbaren *Harmonie*, wie sie von dem natürlich-teleologischen Verhältnis dieser beiden Seelenkräfte nimmermehr erreicht wird. Mehr und mehr ließ sich die Seele *vom Schauen zum Lieben* entzünden und *vom Lieben zum Schauen* drängen und tragen.[1]

Die Liebe bewährte ihre Vollendung in der innigen Korrespondenz, in welcher die *Höhe des Gebetes mit der Heiligkeit des Lebens* stand, in dem freudigen, demütigen Sichselbstvergessen, in der bis zum Heroismus steigenden Opferbereitheit für Gottes Dienst und für die Leibes- und Seelenwohlfahrt der Brüder.

Hier erhielt der Protest, welchen das wahre mystische Leben gegenüber jeder Halbheit, jeder Selbstsucht, jeder Weltanbetung bedeutet, seinen vollsten, nachdrücklichsten Ernst; hier wurde die *Bejahung der eigenen Persönlichkeit und ihrer Verpflichtung für das Ideal* — und, davon untrennbar, die *Anerkennung Gottes als der ersten Ursache, des steten Haltes, des letzten Zieles*, des einzigen wahren Glückes unserer Seele mit unbeugsamer Energie und doch zugleich mit friedlicher Weihe vollzogen.

Das Wort, in welchem man all diese einzelnen Momente 174
zusammenfaßt, um den Höhenstand von der Vorstufe und dem Entwicklungsstadium zu unterscheiden, heißt — der Laut ist allen bekannt — *Unio mystica*, Stand der geheimnisvollen *Gottvereinigung*, wobei letzteres Wort mit einer gewissen *Prägnanz* gebraucht wird.

Man darf sich nicht wundern, wenn in der mystischen Literatur bei der Schilderung der Unio mystica gar manche Worte und Bilder und auch Gedanken wiederkehren, die dazu gedient haben, in die vorausgehenden Grade des Gebetes einzuführen. Selbst Poulain sagt geradezu von der „vollen Vereinigung": „die Erscheinungen sind dieselben wie beim Gebete der Ruhe, nur alles in viel höherem Grade," p. 238, Deutsche Ausg. I 328, ähnlich Scaramelli und Vallgornera.

[1] Dabei bleibt bestehen, daß im Vollendungsstande der Beschauung wie bei den Vorstufen — gemäß Naturanlage und Gnadengabe — im einen Fall mehr das lichte *Schauen*, im andern Fall mehr die Glut der *Liebe* hervortritt.

Es gibt keinen anderen Weg zur Verständlichung als den Weg der Vergleichung und der Graderhöhung. So ist also zu sagen: wenn zuvor die Zerstreuungen selten waren, fehlen sie jetzt so zu sagen vollständig; wenn zuvor die Seele der lebendigen Erfahrung sich erfreute, daß sie in Gottes Gegenwart betet und arbeitet und leidet, so ist jetzt diese Erfahrung eine lebhaftere und gewissere; wenn zuvor die Seele ihr eigenes Tun zurücktreten sah gegenüber dem gnadenvollen göttlichen Einwirken, so ist ihr eigenes Wirken jetzt in einer Weise erhöht, daß es wie aufgehoben erscheint. Vgl. das Bild der hl. Theresia, n. 136 im Anfang; dazu das andere Bild im Weg der Vollkommenheit, Kap. 33: wird dem Kinde die Milch gereicht, so hat es gewiß keine große Mühe, sie zu schlürfen; allein bei der „Einigung" ist es so, als ob die köstliche Geistesnahrung auf einmal bereits wie inmitten der Seele wäre. (Vgl. hier und zum Folgenden Poulain und seine Belege.)

Das bisher Gesagte galt dem *ersten* Grade der Einigung. Es ist abermals zu steigern, wenn der Versuch gemacht werden will (er ist um so schwieriger, je seltener hier die Erfahrung zu Hilfe kommt), den *zweiten* und *höchsten* Grad der vollen Einigung, die sog. „umwandelnde" Einigung (oder den Grad „der geistigen Vermählung") einigermaßen dem Verständnis näher zu bringen.

War die „Einigung" im Gebet „der Ruhe" kurz, im ersten Grade der „vollen Einigung" ständiger, so ist sie jetzt fast ohne Unterbrechung; mehr als jemals ist die Seele jetzt des innersten und dauernden Beistandes des Hl. Geistes sich bewußt, und zwar wie beim Beten, so in ihrem Berufswirken; noch reiner, vollständiger und inniger ist ihre Hingabe an den Willen Gottes in allem Tun und Leiden; wenn zuvor die Funktionen des leiblichen, des sinnlichen Lebens mehr oder minder mußten „gebunden" werden, um dem höheren Leben die Bahn frei zu geben, so zeigt sich jetzt vielmehr eine heilsame, anregende Rückwirkung der inneren Erhebung auf die leibliche Sphäre; vor der heiligen wohltuenden Gleichmäßigkeit des ganzen Lebens sind auch die mancherlei inneren Prüfungen (die geistige Trockenheit zumal) zurückgewichen; erst recht ist das Abstoßen auch der kleinsten Sünden zum Siege gekommen, wenngleich menschliche Unvollkommenheiten nicht gänzlich fehlen; insbesondere ist (ein nicht geringes Moment) die innere und äußere Demut, die Liebe zum Kleinsten gefestigt, und schließlich und vorzüglich die opfermütige Arbeitsbereitschaft für Gott und für die Brüder und Schwestern besiegelt.

Für diesen höchsten Grad der Einigung zumal gelten die Bemerkungen, welche wir alsbald (von n. 174 an, vgl. n. 180 ff.) über die mystische *Terminologie* werden machen müssen; aber sie haben ihre analoge Giltigkeit auch für den vorausgehenden Grad, wie es denn begründet sein dürfte, wenn wir in der weiteren Darlegung uns dahin bescheiden, wieder die beiden Grade *zusammenfassend*, von der Unio mystica als dem Höhepunkt des christlichen Betens und Lebens zu sprechen.

Was jemals ein Gebet in sich geschlossen von felsenfestem Gottesglauben und von lebendiger Ehrfurcht vor dem ewig-großen,

unendlichen, heiligsten Gott, vor dem alle Wesen und alle Welten zittern und alle Engel des Himmels anbeten; was je ein Gebet in sich gefaßt von reinster, zart-innigster Liebe zu einem Vater, dessen Liebe für die Seele gewisser geworden als je einem Menschenkinde die Liebe seines Vaters und seiner Mutter, zu einem himmlischen Vater, von dessen Güte alles Gute kommt in Zeit und Ewigkeit; und was je ein wahres, echtes Gebet enthalten von zuversichtlicher Hoffnung und von ungeteilter, unwiderruflicher Hingabe an das heilig-majestätische Wollen und Walten und Fügen und Führen dieses höchsten Herrn und besten Vaters: dies alles ist gegeben und gesammelt im Beten derer, die den Weg der „Einigung" gefunden; es ist verbunden mit einer Dankbarkeit, mit einer Demut, mit einer äußeren Losschälung und inneren Freiheit und mit einer Seelengröße, für welche die heldenmütigsten Opfer wie eine selbstverständliche Pflicht erscheinen; es ist verklärt von einer herrlichen Harmonie der natürlichen und übernatürlichen Kräfte, des freudigen Empfangens der Gaben von oben und des willigen Weihens des eigenen Wirkens, von einer Harmonie, welche aus dem Heiligtum des Gebetes hinausklingt in alle Stätten und Zeiten des Arbeitens und Duldens und Streitens, und welche in die Erdentage etwas vorausstrahlen läßt von dem stillen und doch so tatvollen Frieden des Festtags, den das ewige Leben in Gott heraufführt für die Seele.

Wie wenig aber diese Stufe der Einigung eine bloße Rezep- 174
tivität bis zum Ausschlusse aller Aktivität und aller Individuali- a
tät besagt, haben wir genügend erörtert. Sonst stände ja die mystische „Einigung" im Widerspruche mit dem Hauptgebote, welches der Inbegriff aller religiösen und ethischen Blüte und Reife ist. Denn dies Gebot ist dahin näher bestimmt, daß wir „Gott unseren Herrn lieben aus unserem ganzen Herzen, aus allem unserem Gemüte und *aus allen unseren Kräften*, den Nächsten aber wie uns selbst".[1] Ein Gebet, das nicht dieser Norm entspricht, kann in Ewigkeit nicht als Höhepunkt des Gebetes gelten, sondern nur als Tiefpunkt und Grabstätte.

---

[1] Der hl. Alphons M. von Liguori, Homo Apostolicus, App. I, § 2, n. 18 sagt denn auch vom Grad der „geistigen Vermählung": potentiae purificatae a sua sensibilitate et materialitate iam effectae sunt capaces divinae unionis; ita ut voluntas amet Deum suum placidissime, intellectus recte cognoscat et attendat huic divinae unioni, quae iam facta est in animae centro.

Und wie die Gottvereinigung nicht besagen kann, daß der Mensch aufhört, als Mensch zu handeln, so noch viel weniger, daß Gott aufhört, Gott zu sein. Von diesem Axiom aus wollen, wie wir noch an anderer Stelle beachten werden, die kühnen Aussagen der kirchlichen Mystiker vom „Zunichtewerden des Menschen", vom „mystischen Tode", von der „Gottüberformung" und „Vergöttlichung" verstanden sein. Denn, wie ein mittelalterlicher Autor, der nach Meister Eckhart diese mystische Höhe rühmt, selber beifügt,[1] „muß man das Wort, das da spricht, der Mensch werde ein Geist mit Gott, nach der Einigung der Minne verstehen, so daß der Mensch nach der Wahrheit ‚umgebildet' werde, die Gott ist, — im Gedanken und im Willen, und nicht, daß er in der Natur das werde, was da Gott ist. Alle die Worte, die da gesprochen werden von der Einigkeit Gottes mit der Seele, soll man in dieser Weise verstehen. Denn so wenig ein Stein ein Mensch werden kann und dennoch ein Stein bleiben, so wenig kann ein geschaffener Geist Gott werden in Einigkeit der Natur. Das ist nützliche Lehre dem ungelehrten Menschen."

Wenn man es nicht heute noch erleben müßte, daß die Schriften der spekulativen deutschen Mystiker in den Dienst pantheistischer Propaganda genommen werden, würde man sich wundern, wie oft formelle Verwahrung gegen solche Mißdeutung eingelegt wird. Suso, Leben, Kap. 51 (sieh Denifles Ausgabe) sagt: „Des Geistes Vernichtigkeit, seine Vergangenheit in die einfältige Gottheit . . . ist nicht zu nehmen nach Verwandlung seiner selbst Geschaffenheit in Das [d. i. in die Gottheit], so daß dasselbe, das er ist, Gott sei, und es der Mensch seiner Grobheit wegen nicht erkenne, oder daß er Gott und in seiner Wesenheit zunichte werde, sondern es liegt an der Entgehung und Verachtung seiner selbst nach angeblickter Weise." Der Blick des Geistes geht ganz auf Gott über; der Geist weiß gewissermaßen nichts von sich; weiß nur von Gott.

„Und also in der Entnommenheit vergeht sich der Geist ordentlich; und ihm ist hier recht geschehen, denn ihm ist Gott alle Dinge worden, und alle Dinge sind ihm hier gleichsam (noiswi) Gott geworden; — denn ihm antworten alle Dinge in der Weise, als sie in Gott sind, und bleibt doch ein jeglich Ding, was es ist in seiner natürlichen Wesenheit, was eine unverstehende Blindheit oder eine ungeübte

[1] Nach einem Manuskripte, bei Greith 184. Vgl. dazu Spamer, Texte 114, 23 ff. u. 131, 8 ff. Unsere Mystiker wandeln hier ganz in den Bahnen der alt- und urchristlichen Mystik, für welche die „Vergöttlichung" eine ethische, eine soteriologische, auch eine mystisch-reale war, nicht aber ein Aufgehen in die göttliche Substanz. Baur a. a. O. (Theol. Qu.-Schr. 99, 252).

Vernünftigkeit nach diesem wahren Unterschied nicht kann oder nicht will in ihr wüstes Gemerk kommen lassen."

Mit besonderem Nachdruck hat Ruysbroek zu wiederholten Malen seine glühenden Worte über die Höhe der Unio mystica gegen Mißdeutung sichergestellt. So in der „Zierde der geistlichen Hochzeit" am Schlusse des zweiten Buches (Lambert 148): „Die Kreaturen haben ihr eigenes Wirken vermittelst Gottes Kraft, in der Natur und in der Gnade und auch in der Glorie: und wenn ihre Werke hier endigen in der Gnade, dann dauern sie ewig fort in der Glorie. Wäre es nun möglich, was aber nicht sein kann, daß die geistige Kreatur zunichte ginge ihren Werken und dadurch so ledig würde, wie sie war, da sie noch nicht war . . ., so könnte sie kein Verdienst erwerben . . . Sie wäre auch nicht heiliger und seliger als ein Stein oder ein Stück Holz; denn ohne unsere eigene Arbeit, Minne und Gotteserkenntnis können wir nicht selig werden." Ähnlich im „Buch von der höchsten Wahrheit" (Lambert 204—206): Es gehört zu den Grundlehren der Mystik, „daß keine Kreatur so heilig sein und werden könne, daß sie ihre Geschaffenheit verlöre und Gott würde". Dagegen ist es greulicher Irrtum, wenn verkehrte Leute behaupten, „sie hätten keinen Gott, sondern seien sich selber so abgestorben und mit Gott vereint, daß sie Gott geworden seien", oder daß nach der jenseitigen Einkehr der Seele in Gott „weder Wollen noch Wirken, noch unterscheidende Erkenntnis" bleibe, sondern „gar nichts anderes als die wesentliche Substanz der Gottheit".

Nicht uninteressant ist, welche Fragen die Theoretiker bei der Erklärung der Unio mystica zu stellen für notwendig erachten. So fragt z. B. Sandäus, Theol. myst. (ed. Mogunt. 1627, 425 ss.): 1. Geschieht die mystische Vergöttlichung dadurch, daß die Seele des kontemplativen Menschen ihr natürliches Sein, ihre Substanz verliert? 2. Kann es geschehen, daß die Seele in Gott verwandelt wird? 3. Kann man behaupten, daß die Seele bei der Unio mystica das göttliche Sein empfängt usw.?

Im Jahre 1687 wurde unter anderen Sätzen auch folgende Thesis des Molinos (Prop. 5) zensuriert: Nihil operando anima se annihilat et ad ipsum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinizata, et Deus tunc in se ipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae, sed una tantum, et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis, et anima seipsam annihilat in esse operativo.

Von solchen Verirrungen (vgl. unten n. 198) muß freilich das beschauliche Leben sich freihalten. Wir haben deshalb auf einige von den vielen Texten hingewiesen, in welchen die kirchlichen Mystiker bekunden, wie wenig sie mit ihren kühnen Ausdrücken die quietistisch-pantheistischen Vorstellungen einer außerkirchlichen Mystik verbunden haben. Wir fügen noch folgende Stellen bei.

Die hl. Mechtild von Hackeborn war an einem Sonntage verhindert, die heilige Kommunion zu empfangen, was sie nicht wenig betrübte. Da nun der Herr, auf ihre Klage hin, sie einlud, geistig zu kommen „durch die Einigung", begann sie nachzusinnen, was das wohl wäre. Der

Herr aber sagte: „Wer nur immer all seinem Eigenwillen entsagt und in allem, was ihm lieb oder leid ist, meinen Willen dem seinigen vorzieht, der ‚kommt im Geiste zum Geiste durch die Einigung', und in ihm wird sich erfüllen, was geschrieben steht: ‚Wer Gott anhängt, wird ein Geist mit ihm'." Liber spec. grat. IV 13.

Der hl. Bonaventura nennt sieben Grade der Via unitiva, deren Einzelnamen für unsere gegenwärtige Frage bezeichnend sind: vigilantia, confidentia, concupiscentia, excedentia, complacentia, laetitia, adhaerentia. Die Seele gibt diesem Höhenverhältnisse ihrer Beschaulichkeit siebenfachen Ausdruck in den schlichten Worten: Dich suche ich, auf dich vertraue ich, nach dir sehne ich mich, in dir erhebe ich mich, dich ergreife ich, in dir frohlocke ich, dir hange und hafte ich an bis zum Ende. De tripl. via III, 5.

In verständiger Weise spricht Abt Gerbert von der Via unitiva, Principia theol. myst., sect. II, c. III, § 109 ff. Dort heißt es u. a.: Ad nos intime cum Deo uniendos aspiramus perfectione charitatis, ut tamen maneant fides et spes, quas pseudomystici destructas volunt l. c. § 111. Diese Betonung der göttlichen Tugenden gehört zum gemeinsamen Besitzstand der echten Mystik.

175 Betrachtet man die Aussagen, welche über die Unio mystica gemacht werden, genauer, so wird man finden, daß hier mit verstärktem Nachdruck gefordert wird, die zweifache „Mannigfaltigkeit" zu überwinden, die von seiten des Intellektes und von seiten des Affektes uns anhaftet.

Dabei wird allerdings nach dem früher Gesagten eine völlige „Überwindung dieser Mannigfaltigkeit" niemals in dem Sinne eintreten, daß die Seele lange Zeit oder gar dauernd in einem und demselben Kontemplationsakte zu verharren vermag.[1]

Wer könnte eine Stunde hindurch in einer aufgefundenen Wahrheit „ruhen"? Wird nicht erfahrungsgemäß bald diese, bald jene Seite der Wahrheit den Geist beschäftigen, bald eine Vergleichung, bald eine Folgerung, dann wieder ein neuer Einblick in den Zusammenhang, und wieder die Beachtung eines neuen Umstandes? Ein Gleiches hat statt in bezug auf die Affekte. Wenn jetzt eine Übung der Selbstweihe an Gott, dann eine Danksagung, nachher die Bewunderung der Majestät Gottes und der Größe seiner Werke, alsdann Akte der Freude an Gott und seinen Geschöpfen folgen, so kann die Beschauung längere Zeit und gut sich fortsetzen, während es schwer denkbar ist, daß etwa der nämliche Liebesakt allzulange so andauern könnte, daß man dies als Gebetsübung bezeichnen dürfte. Ohne der individuellen Anlage und Übung und ohne dem Gnadenwirken zu präjudizieren, wird man sagen, daß selbst auf der Einigungsstufe, bei allem

[1] Vgl. oben n. 138 und 169.

Erfreuen und aller Leichtigkeit und aller Innigkeit und Innerlichkeit der kontemplativen Gottversenkung ein Wechsel der Akte statthabe.[1]

Auch hier geht die einseitige Betonung des „Überformtwerdens", des „Einswerdens" auf die Gedankenkreise des Pseudo-Dionysius und des Neuplatonismus zurück. Der Lieblingsterminus „ἕνιατος" (Proklus, Dionysius) wird vorzugsweise für das mystisch-ekstatische Kontemplieren gebraucht. Vgl. die Termini ἑνοειδής, ἑνικός u. a. Schon Platos Satz „ὁ μὲν γὰρ διαλεκτικὸς συνοπτικός" Rep. II, 537, C (cf. „συνορᾶν" Phaedr. 265, D) bietet die Unterlage für eine solche Wendung des Einheitsgedankens in der Mystik. Die dialektische Geistesarbeit strebt eben nach einheitlicher Auffassung und Zusammenfassung, nach einem „Zusammenschauen", wie es der Mystiker in seiner intuitiven Erfassung des Einen und Bleibenden pflegen will. Siehe Dionys., De div. nom. III 2; Prokl., in Parmen. V 304 und in Crat. p. 32, bei Koch 54 und 150 ff. u. ö.

Sofern das Begehrungsvermögen in Betracht kommt, ist weniger in der Differenz der sich ablösenden Akte als in der Divergenz der sich widerstreitenden Affekte das Hindernis der vollendeten Einigung zu suchen.

Warum finden wir Gott nicht, der uns doch näher ist als wir selber? Das kommt von jenem Gestrüppe, das des Menschen inneres Auge und rechte Minne und frommes Begehren und Gottes Gnade hindert. „Die leiblichen und vergänglichen Dinge, die heiße ich Gestrüppe." Wie ganz anders, wenn durch die Beseitigung dieser Hindernisse der Mensch „überformt" wird! Die rechte Gotteserkenntnis „bringt Heimlichkeit zu Gott, Heimlichkeit bringt Minne, Minne bringt Treue, Treue bringt Sicherheit, Sicherheit bringt Ruhe, Ruhe bringt Frieden, Friede bringt ganze Freude und neue Begehrung zu unserem Herrn Jesus Christus".[2] In gleichem Sinne erinnert zuvor Meister Eckhart an die paulinische Stelle, in welcher das Wettlaufen und Wettkämpfen der Isthmischen Spiele zum Bilde wird für das Laufen und Ringen nach geistigen Zielen. „Der Lauf ist nichts anderes denn ein Abkehren von den Kreaturen und ein Sichvereinen mit der ungeschaffenen Gottheit. Und in diesem Laufen ziehet die Seele Gott so fest in sich, daß sie in sich selbst zunichte wird, gleichwie die Sonne die Morgenröte in sich ziehet, so daß sie zunichte wird. Auch spricht St. Augustin: ‚Die Seele hat einen heimlichen Eingang in die göttliche Natur, so daß ihr alle Dinge zunichte werden'."[3]

Im Dienste dieser inneren Einheitlichkeit, Einfachheit und Einheit schreibt Ruysbroek[4]: „Der schauende Mensch, der sich

---

[1] Suarez, l. c., cap. 10, n. 12 und am Schlusse; vgl. Thomas v. A., S. Th. II II 180, 8 ad 2.

[2] Nach dem schon zitierten Manuskripte, bei Greith 174 f.

[3] Bei Pfeiffer II 399.

[4] „Der glänzende Stein", c. 3, Lambert 167 f.

und alle Dinge verleugnet hat, der nichts fühlt, was ihn abzieht, der kann jederzeit bloß und bildlos in das Innerste seines Geistes kommen. Allda findet er geoffenbart ein ewiges Licht. Und in dem Lichte fühlt er das ewige Einmahnen der Einheit Gottes. Und er fühlt sich als einen ewigen Minnebrand, den es über alles gelüstet, eins zu sein mit Gott.

Die hineinziehende Einheit Gottes ist nichts anderes als die grundlose Minne, die den Vater und den Sohn und alles, was in ihm lebt, minnend in sein ewiges Genießen hineinzieht. Und in dieser Minne wollen wir brennen und verbrennen ohne Ende in Ewigkeit. Denn hieran ist aller Geister Seligkeit gelegen.

Darum müssen wir alle unser Leben auf einen grundlosen Abgrund gründen, dann können wir ewiglich in Minne sinken und uns selbst entsinken in die grundlose Tiefe.

Und mit derselben Minne sollen wir auffsteigen und uns entsteigen in die unbegreifliche Höhe.

Und in der Minne ohne Weise sollen wir irren und uns verirren, und sie soll uns leiten und verleiten in die unermeßliche Weite der Gottesminne.

Und in dieser sollen wir fließen und uns entfließen in die unbekannte Wonne der Güte und des Reichtums Gottes.

Und darin sollen wir schmelzen und verschmelzen, wallen und verwallen ewiglich in Gottes Glorie."

176 Wenn der Mystiker hier von einem „Sinken und Versinken", „Schmelzen und Verschmelzen", „Brennen und Verbrennen" usf. spricht, so fügt er selber hinzu: „Seht, in jedem dieser Bilder zeige ich dem schauenden Menschen sein Wesen und seine Übung, aber *nur er und sonst niemand kann es recht verstehen*. Denn das beschauende Leben kann keiner den anderen lehren." Das ist es, was hier noch eigens hervorgehoben werden muß.

Es bedarf nicht bloß einer Vorschulung und eines aufmerksamen „Einlesens", wenn man der mystischen *Literatur* Geschmack und Segen abgewinnen will, sondern auch Sorgfalt und Hingabe, wenn man die *mündlichen Äußerungen* der Jünger des mystischen Lebens recht verstehen und beurteilen und, wo es not tut, ihre Beurteilung oder Sprechweise berichtigen oder doch klären will. Poulain, Grâces d'oraison, 277 und 282 (deutsche Ausg. I, 393 u. 401) gibt hier Bemerkungen, die sich immer wieder in der Praxis bestätigen. Die Selbstaussage, man sei bei der geistigen „Vermählung" angelangt, ist an und für sich nicht eindeutig und nicht zuverlässig genug; vielleicht handelt es sich nur um ein etwas lebhaftes Gefühl zu Gott. Man begegnet Ausdrucksweisen wie: „Es scheint mir, daß ich selbst nicht mehr denke, liebe", „ich liebe mit der Liebe Gottes", „ich

will mit seinem Willen" und ähnlichen Worten, die dem tiefen Gedanken der „transformatio passiva" (vgl. z. B. Denifle, Suso, 540, Anm.) eine bald mehr oder minder glückliche, bald mehr oder minder einseitige Fassung geben (vgl. § 28). Will man nicht jede Verständigung abschneiden, so wird man der Ausdrucksweise einen gewissen Spielraum gönnen müssen, während immerhin die theoretische Erörterung strengere Normen einhalten wird.

Wir alle sprechen von einem Gefühl der „Gottesnähe", oder auch von einem „näher zu Gott hinzutreten", ohne dabei zu verkennen, daß Gott allgegenwärtig und daß Gott ein Geist ist. So kann denn auch dem praktischen Mystiker sein Voransteigen auf den geistlichen Pfaden wie ein Näherkommen zu Gott sich darstellen, so daß, wenn er von der Höhenstufe rückwärts blickt, die Vorstufe wie eine Art von Fernesein, die letzte Stufe aber wie eine Überwindung jeder trennenden Schranke erscheint, wie ein „persönlicher" Verkehr im höchsten Sinne. Spricht man sonst von persönlicher „Anziehung", so fühlt sich der Mystiker wiederum im höchsten Sinne zu Gott „hingezogen", „hingerissen", und weiterhin von Gott „berührt", von Gott „umfangen", und die Momente, welche mit solchen und ähnlichen Worten (in steigendem Grade) bezeichnet werden wollen, sind vom mystischen Leben, insbesondere von der Unio mystica nicht trennbar. Vgl. unten § 28 am Schlusse.

So spricht man auch vom mystischen Höhestand als von einem Stand „unmittelbarer Wahrnehmung" Gottes. Man kann den Ausdruck zulassen in dem Sinne, daß der Mystiker des Wirkens Gottes in seiner Seele inne wird (vgl. Lercher 21 f. u. 39 f.). Ohne diese nähere Bestimmung läuft man Gefahr, die Grenzen der diesseitigen und der jenseitigen Gotteinigung zu verwischen. Der Stand des Glaubens — auch das mystische Leben gehört zu ihm, und die Gabe der Weisheit (die man gerne als seine Grundlage bezeichnet) vollendet die göttliche Tugend des Glaubens, hebt aber den Glauben nicht auf — und der Stand des Schauens fallen niemals zusammen. Joseph a Leonissa, Jahrbuch für Philos. u. spekul. Theol. 27 (1913) 236 zitiert zur Sache eine Stelle aus dem Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura (II d. 23, art. 2, qu 3), in welcher contemplatio, apparitio, aperta visio als Arten der Wahrnehmung Gottes (cognosco Deum per hoc quod est praesens mihi) unterschieden werden; von der ersten Art (per hoc quod est praesens mihi effectu proprio), also von der contemplatio heißt es: quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis.

Man mag also diese Höhenstufe noch so begeistert preisen, man mag die Worte und Gleichnisse[1] noch so kühn wählen, man mag noch so sehr das Geheimnisvolle derselben hervorheben und

[1] Alphons M. Liguori, l. c., spricht von einem Wasserbecken, dessen Inhalt ins Meer sich ergießt (vgl. n. 183), von dem Auge, das geradezu in die Sonne hineinblicken darf, von einer Bergeshöhe, von welcher man auf die unten wogenden Wolken und Gewitter herabsieht.

den Schrifttext hier zur Anwendung bringen, daß es „kein Auge gesehen und kein Ohr vernommen und kein Herz empfunden hat, was Gott denen bereitet, die ihn lieben“[1]: wenn man überhaupt die Unio mystica näher bestimmen will, dann muß man sagen, daß, was in der Beschauung gegeben ward, in der „Einigung“ (relativ) vollendet wurde. Es gibt im Diesseits keine Entfaltung des geistlichen Lebens, welche über die Gotteinigung hinausginge, in die wir eintreten durch eine auf dem Glauben ruhende Erkenntnis, durch die heilige Liebe, durch das Leben der Gnade. Wenn darum die Gnaden des mystischen Lebens nicht zusammenhanglos außerhalb der Gnadenordnung des Reiches Gottes liegen, und wenn das Ideal des mystischen Lebens nicht fremdartig dem christlichen Lebensideal gegenübersteht, wie dies früher nachgewiesen wurde, dann wird damit gerade der gegenwärtige Stand unserer Untersuchung beleuchtet. Nur zwei kurze Betrachtungen seien derselben noch beigefügt, scheinbar sehr entlegen voneinander, in Wahrheit ganz innig verbunden und beide, so scheint es mir, unentbehrlich zur rechten Würdigung des Wesens der christlichen Mystik auch in ihrem Höhepunkte.

177 Die Einigung der Seele mit Gott hat das zuverlässigste Unterpfand in jenem eucharistischen Gnadengeheimnisse, welches zum Zwecke der „Einigung“ eingesetzt und welches deshalb im ganzen christlichen Leben und damit auch im christlich-mystischen Leben ein für allemal in seiner zentralen Stellung anerkannt wurde, seitdem aus dem Munde des Gottmenschen die Botschaft kam: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.“[2] Die Eucharistie ist ja das „Kompendium“ der Gnade und der Gottinnigkeit. „Durch sie vollendet sich der mystische Kreislauf jenes Lebensstromes, der in der Ewigkeit aus dem Schoße des Vaters hervorgeht, und durch den wir für eine Ewigkeit hineingetragen werden in die allerinnigste Seligkeit Gottes.“[3] Und schon hier

---

[1] 1. Kor. 2, 9; vgl. dazu Barbo, Formula orationis et meditationis, am Schlusse.

[2] Joh. 6, 57.

[3] E. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums, 1895, 132. Siehe dazu Ruysbroek, Zierde der geistlichen Hochzeit, II 48, Lambert 100—102.

auf Erden ist dies Geheimnis unser Heil, unsere Wonne. Noch immer spricht der Herr: „Meine Wonne ist es, daß ich wohne mit den Menschen.“ [1] „Über alle Begreiflichkeit und ohne alles Maß ist meine Minne und meine Einigung mit dem Menschen durch das heilige Sakrament. Deinem geistlichen Hunger und der herzlichen Minne gebe ich meinen Leib zur Speise. Wenn du ihn empfängst mit inniger Andacht, so wirst du mehr und mehr entzündet in herzlicher Minne zu mir, und Leib und Seele werden durchflossen mit Lust und geistlichem Geschmack. Und ich gebe dir mein Leben voll Weisheit, Wahrheit, Lehre, mir nachzufolgen in allen Tugenden und in meines Vaters Lob.“ [2] „Ich gebe mich dir“, so hört die Seele abermals den Meister sprechen, „und nehme dich dir und vereinige dich mit mir; du verlierst dich und wirst verwandelt in mich. Wenn der Tag beginnt, so verliert das Morgenrot sein eigenes Wesen, und aus dem Morgenrot wird ein lichter Tag. Also geschieht der Seele, wenn sie mit göttlichem Lichte des ewigen Wortes in diesem Sakramente durchglüht und durchleuchtet wird. Oder was bringt die Sonne in ihrem allerschönsten Widerglanz der unbewölkten Luft? Was bringt der aufbrechende lichte Morgenstern der finsteren Nacht? Was bringt die schöne Sommerwonne nach der kalten, winterlichen, traurigen Zeit?“ „Siehe, die mindeste Gabe, die von mir fließend ist in dem Sakramente, die ist in Ewigkeit widerglänzender als irgendein Sonnenglanz; sie ist leuchtender als der Morgenstern; sie ist in ewiger Schönheit dich wonniglicher zierend, als die sommerliche Wonne das Erdreich je zierte. Oder ist meine lichte Gottheit nicht glänzender als die Sonne, meine edle Seele nicht leuchtender als ein Stern, mein verklärter Leib nicht wonniglicher als die Sommerwonne?“ [3]

Um vieler Ursachen willen ist es gut, oft zum Tische des Herrn zu gehen.

„Ich selber habe gesprochen“, beginnt der Herr aufs neue, „daß, wer von diesem Brote ißt, das ich geben werde, ewiglich leben wird“ (Joh. 6, 52); „denn er wird verwandelt werden in ein Leben, das Gott ist, und wo aller Kreaturen Leben zu einer Klarheit gebracht wird, die nimmer ein Ende nimmt; denn die Seelen, welche mich oft würdiglich empfangen, werden mit dem Lichte der Gottheit überklärt.“

---

[1] Sprichw. 8, 31.

[2] Nach Denifle, Geistl. Leben [5] 446.

[3] Suso, Büchlein der Weisheit II, Kap. 23, Denifles Ausgabe 463; weitere Belege bei Denifle, Geistl. Leben [2] 338 (mit 50!).

„Auch gibt es, um zum rechten, wahren Gebete und zur Krone eines geistlichen Lebens zu gelangen, keine bessere, noch nützere Hilfe, als daß der Mensch den heiligen, zarten Fronleichnam oft empfange." Hier werden Minne und Gnade allezeit gemehrt. Sooft man das Sakrament würdig empfängt, gibt der Herr einen neuen Grad der Minne und damit neue Würdigkeit; jede göttliche Gnade macht die Seele zugleich empfänglich für eine neue Gnade, größer als die frühere (Predigt unter Taulers Namen. Hamberger II, 177 und 178, sowie 101). Und, was dem gebrechlichen Menschen nimmer entbehrlich ist, hier erhält die Seele Schutz und Stütze gegen innere Schwäche und äußere Gefahr. „Die Natur ist jetzt so schwach und in der Welt zu Fehlern geneigt, daß der Mensch gar wohl etwas großer Hilfe bedarf und einer Stütze, die ihn wieder aufziehe und halte. Diese Hilfe ist dem Menschen am allerbereitesten, am eigentlichsten, am sichersten, am fühlbarsten in diesem Sakramente, da sich Gott hier wesentlich, persönlich, eigentlich und wahrlich gibt" (Tauler II 95 vgl. 93 und 205).

Und doch ist die Fühlbarkeit nicht der Gnade Zeichen und Maß! Wenn der Jünger klagt: „O weh, Herr, ich gehe oft in solcher Härtigkeit hinzu, daß mir nach meinem Verstehen alles Licht und alle Gnade geradeso fehlt, wie einem Menschen, der blind geboren ist und das Licht nie sah", und wenn er weiter spricht: „Herr, dürfte ich es sprechen, so gönnte ich deiner wahren Gegenwärtigkeit wohl, daß du deiner selbst mehr Urkund gegeben hättest": da gibt der gute Meister diesen Bescheid: „Je geringer die Urkund ist, desto größer ist dein Lohn. Es wirkt der Herr der Natur so verborgen in manchem schönen Baume ein wonnigliches Zunehmen, von dem doch kein Auge noch irgendein Sinn so lange etwas wahrnehmen kann, bis daß es vollbracht ist. Ich bin im Sakramente nicht ein nach außen leuchtendes Licht oder ein nach außen wirkendes Gut, ich bin ein nach innen leuchtendes Licht, ein nach innen wirkendes Gut." „Ich habe euch verkündet: ‚Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist und der Welt das Leben gibt.' ‚Es ist nicht wie das Brot, welches eure Väter in der Wüste gegessen haben und nun doch tot sind; wer von diesem Brote ißt, lebt in Ewigkeit' (Joh. 6, 23 u. 49 ff.). Ich habe euch gesagt: ‚Wie mich der Vater gesandt hat und ich um des Vaters willen lebe, so wird auch, wer mich ißt, um meinetwillen leben' (Joh. 6, 57 f.).[1] Darum sollst du, ob du in der rechten Art und Weise das Sakrament genießest, daran erkennen, daß du das göttliche Leben in dir habest, d. h. daß dein Herz von all dem, was Gott nicht ist, immer mehr abgezogen werde, und daß das Leben, das er in dir wirkt, auch an deinem äußeren Menschen, an deinem Sinnen, an deinen Sitten, an deinem Wandel, an deinen Worten und Werken erscheine!" (Suso Denifles Ausgabe 464; vgl. Geistl. Leben[2] 338 f.)

---

[1] In ähnlichem Sinne spricht Gemma Galgani von ihrer Erstkommunion, vgl. Acta Apost. Sedis 12, 1920, 249.

Insbesondere hat Tauler im innigsten Zusammenhange mit seinem Aufruf zu den Höhen des mystischen Lebens zum häufigen, frommen Empfang des heiligen Sakramentes eingeladen. Auf die Frage, wie oft man hinzutreten solle, gibt er einmal den Bescheid: „Ich antworte mit St. Augustino: Alle Tage zu dem (Fron-)Leichnam Gottes zu gehen, das lobe ich nicht, noch tadle ich es. Aber alle Sonntage dazu gehen, das rate ich allen Menschen, die nicht in einem Vorsatze sind, Böses zu tun. Ja, ich rate das sicherlich." „Etliche Meister wollen sprechen: Welcher Mensch ohne Todsünde einmal zu dem Sakramente geht, — daß er mehr Liebe und Gnade empfinge, denn daß er dreimal über Meer zu dem Heiligen Lande wallete und ginge. Darum erschrecket nicht und tut fröhlich meinen Rat, mit guter Hoffnung, denn alle Angst und Furcht und Trägheit soll in euch gemindert und der Geschmack und die Innigkeit in euch gemehrt werden." So in der ersten Fronleichnamspredigt, Hambergers Ausg., II 178. (Allerdings wird der Taulersche Ursprung der Rede bestritten.) Übrigens vgl. ebenda 81.

Freilich, manche „fliehen vor dem heiligen Sakrament und sprechen, sie dürfen es nicht nehmen". Tauler mahnt: „Vielliebe Schwestern, desto lieber sollt ihr dazu gehen, damit die Sünden abfallen!" „Meine lieben Schwestern, es ist nicht not, daß man große empfindliche Andacht habe und große äußerliche Werke getan habe, es ist genug, daß man sonder Todsünde sei, daß man gern gut wäre, in einer demütigen, ehrwürdigen Furcht stehe und sich dessen unwürdig erkenne. Dies ist not und gar nütze." Unmittelbar zuvor hatte der gleiche Mystiker, die obige Frage nochmals aufgreifend, gesagt: „Wisset in der Wahrheit, wo ich einen Menschen recht in des Zöllners Weise fände" — Tauler predigte über Luk. 18, 10 ff. —, „der sich in Wahrheit für sündig hielte, so er gern gut sein wollte, in dieser Demut, und der eine würdige Furcht hätte und gerne leben wollte nach dem liebsten Willen Gottes und von dem Hang an die Kreaturen sich kehrte: ich wollte demselben Menschen mit gutem Gewissen allzeit über den anderen Tag unseres Herrn Fronleichnam getrost geben, und will das aus der Heiligen Schrift bewähren. Da wir in die heilige Taufe gestoßen und Gott verbunden wurden, gewannen wir alle Rechte zu dem heiligen Sakramente, und das Recht können uns alle Kreaturen nicht nehmen, wir nähmen es denn uns selber." Ebenda 206. Die Taulersche Begründung gilt natürlich auch (positis ponendis) für die tägliche Kommunion. Vgl. 3. Fronleichnamspredigt, l. c. 95, unter Hinweis auf den hl. Augustinus (siehe die betr. Stellen in Vetters Ausgabe, 123, 297, 313). Dazu vgl. die Dekrete vom 12. Februar 1679 (Innozenz XI.) und vom 20. Dezember 1905 (Pius X.).

Übrigens unterläßt der Prediger nicht, auf die „geistliche Kommunion" aufmerksam zu machen: Mag einem Menschen die sakramentale Kommunion nicht zuteil werden, „so ergebe er sich dazu, daß er das Sakrament geistlich empfange oder nehme. Das soll er zum mindesten des Tages einmal tun, er höre Messe oder nicht, er liege siech oder wo er sei!" A. a. O. 102.

Solcher Lehre getreu, eilt denn die Seele zum heiligen Mahle, aber nicht ohne den Herrn anzuflehen: „Ach, ewige Weisheit, nun komme so kräftiglich in meine Seele, daß du alle meine Feinde vertreibest, alle meine Gebrechen zerschmelzest, alle meine Sünden vergebest. Erleuchte mein Verständnis mit dem Lichte des wahren Glaubens, entzünde meinen Willen mit deiner süßen Minne, kläre mein Gedächtnis mit deiner fröhlichen Gegenwart und gib allen meinen Kräften Tugend und Vollkommenheit. Umfange mich mit deiner lauteren Wahrheit und laß mich versuchen deine verborgene Heimlichkeit, auf daß mich deine Gnade verschließe und sie in mir allzeit gemehrt und mir nimmer benommen werde bis in das ewige Leben, damit sie mir dort sei ein ewiger Lohn und eine ewige Freude und eine ewige Lust in dir immerdar. Amen!“[1]

In diesem Verhältnisse steht nach den Mystikern die eucharistische Kommunion und die mystische Union, in dieser Weise bestrahlt die Gnade der ersteren das Verständnis der letzteren. Ein freudiges Erleben und Erfahren ist hier und doch ein Geheimnis, ein bleibendes Geheimnis des Glaubens! Ein Vollbesitz des höchsten Gutes und dennoch ein Wachstum in der Anteilnahme! Ein eifriges Sichbereiten und doch ein Vertrauen auf Gottes freie Huld einzig und ganz allein! Ein demütiges Empfangen ist hier und dennoch ein hochgemutes Sichselbstverpflichten! Denn die geheimnisvolle Lebensverbindung mit dem göttlichen Weinstock eingehen, dies bedeutet die Verpflichtung, als gute Rebe edle Frucht zu bringen.[2]

Und hierin liegt ein ganz entscheidender Grund für jenen Zug der Unio mystica, auf welchen wir im unmittelbaren Anschluß an die eucharistische Unio noch hinzuweisen haben.

178 Nicht auf enthusiastische Augenblicke kommt es an, sondern auf die Treue gegen die Gnade, auf das „Bleiben in der Liebe“. Wen der Herr auf Tabor ruft, der mag ihm freudig folgen! Doch soll er horchen und zu verstehen suchen, was dort der Meister spricht! Denn als Petrus, Jakobus und Johannes mit dem Meister den Berg bestiegen und des Lichtglanzes gewürdigt waren, da war die Rede „von seinem Ausgange“,[3] die Jünger aber, die sich um das Bauen von Hütten ihre Gedanken gemacht

[1] Nach Margaretha Ebnerin, bei Denifle, Geistl. Leben[2] 335.
[2] Vgl. oben n. 77.
[3] Luk. 9, 31, vgl. V. 45.

hatten, achteten zu wenig der Rede, die ihnen heilsam sein sollte. Ob der Jünger, der den Tabor bestiegen, auch befähigt sei, dem Herrn, im Gehorsam gegen den Willen des Vaters und in opfertreuer Bruderliebe, auf den Kalvaria zu folgen, dies hängt davon ab, ob er willig und mutig aus der Höhe des Andachtstrostes in die Ebene herabkommen will, um mit dem gleichen Heiland, mit dem er dort oben vereint war, gemeinsam die „Städte und Dörfer" zu durchwandern, — ich will sagen, ob er in der Schule des inneren Lebens Licht genug geschöpft hat, um zu wissen, daß jedes gottgefällige Tun und Wirken ein Wandeln sei auf heiligem Boden, ob er Kraft genug gewonnen hat, um in Gottes Nähe sich zu wissen und zu halten, auch dann, wenn er, seine Pflicht erfüllend, auf den Pfaden des Werktagslebens einhergeht.[1] Darin liegt ein unschätzbares und unersetzbares Gegengewicht gegen die Selbsttäuschung und den Selbstdienst beim geistlichen Hochstreben[2] und ein Schutz gegen den Wahn, das Ziel schon erreicht zu haben, da es doch immer noch vor uns steht, wie hoch wir auch gestiegen wären. Hier bietet sich die Bürgschaft für die Konformierung des mystischen Strebens mit der göttlichen Gnadenordnung. Sie kennt ja keinen Stillstand, kennt nicht Schlaf, nicht Enge, sondern Reichtum des Wachstums, Mannigfaltigkeit der Kräfte. Und wie sie die von Gott Getrennten zur Heimkehr lockt und die Heimkehrenden mit Gott vereinigt, so ruft sie die mit Gott Vereinigten zu innigerer und höherer Vereinigung, und zwar — auf allen Wegen und Stegen, in dem ganzen Universum der Lebensaufgaben, die bei all ihrer Unterscheidung nicht geschieden sind, sondern geeinigt in der Beziehung zum Reiche Gottes, das da in allen Höhen und Tälern durchwaltet wird vom Strahlenmeere des göttlichen Gnadenwirkens.

Das ist also unser Resultat, daß die betende Beschauung nichts ist ohne die auch im wirkenden Leben gepflegte Beschaulichkeit, und daß, wie die letztere nicht ohne die erstere zu sein pflegt, so die erste ihre Probe hat in der zweiten. Oder, wenn wir den schlichten Ausdruck gebrauchen wollen, in welchem die Vorzeit dieses hohe und gewaltige Prinzip des mystischen Lebens grundgelegt hat, so müssen wir das Wort wiederholen, das wir

[1] Siehe oben den ganzen § 14 und das letzte Kapitel der „Seelenburg" der hl. Theresia.

[2] Vgl. unten n. 210 u. 211.

so oft schon im Verlaufe unserer Arbeit ausgesprochen haben, das Wort vom Leben und Wandeln „in Gottes Gegenwart".[1]

179 Freilich, auch die idealste Verwirklichung der Harmonie des „Ora" und des „Labora" wird niemals in einer Identität dieser Betätigungen bestehen können. Dies wäre nicht nur Gefährdung, sondern Preisgabe der gottgewollten Ordnung unseres Diesseitslebens, in welchem gemäß dem Verhältnis seiner nächsten Zwecke zum letzten Ziele auch ein rechtes Verhältnis der entsprechenden Tätigkeiten, nicht aber eine Aufhebung derselben zu erstreben ist. Es wird also immer einen weiteren Kreis von Tätigkeiten geben, die den diesseitigen Lebensaufgaben dienen, und einen engeren Kreis von Betätigungen, die sich unmittelbar auf das letzte Ziel beziehen, zu welchem jene ersteren Tätigkeiten mittelbar, wenngleich notwendig, hingeordnet werden. Darum gibt es auch, unseren spezifischen religiösen Verhältnissen entsprechend, einen spezifischen Kreis religiöser Betätigungen.

Indessen will der Beschauliche — auch außerhalb dieses spezifischen Kreises und über jene mittelbare Beziehung hinaus — die religiöse Weihe des ganzen Lebens und Wirkens in der Weise erstreben, daß er, unbeschadet der inneren und äußeren Hingabe seiner Kräfte an die Diesseitsaufgaben, dennoch bei ihrer Erfüllung mit einer gewissen (abgestuften) Intensität und Beständigkeit die in Intellekt und Wille habituell vollzogene Gottvereinigung zu aktuieren, beziehungsweise zu bewahren sucht.

Das wird naturgemäß in verschiedenem Grade möglich sein je nach der verschiedenen Beschaffenheit der Diesseitsaufgaben. Wie nicht alle Pflanzen gleichmäßig erdverwachsen und erdbedürftig sind, sondern deren manche trotz der unentbehrlichen Bewurzelung mehr vom Sonnenstrahl sich nähren denn von der Scholle: so gibt es wohl Diesseitsarbeiten, die ihrer Natur nach eine gleichzeitige religiöse Stimmung und eine öftere religiöse Verinnerlichung mehr als andere erleichtern. Man könnte beispielsweise

[1] Poulain, 278 ss. (deutsche Ausg., 394 ff.) bezeichnet den Wandel in Gottes Gegenwart als erstes Element der umwandelnden Einigung. Nach Benedikt XIV., l. c. III 23, 26 steht dieser ständige Wandel vor Gott (mens in Deum semper intenta) im Zusammenhang mit dem heroischen Grad der heiligen Gottesliebe.

auf die Betätigung der religiösen Kunst (etwa im Geiste eines Fra Fiesole) hinweisen.

Aus einem ganz anderen Grunde pflegt sich nicht selten die andauernde religiöse Sammlung bei solchen zu finden, deren Berufstätigkeit infolge ihrer Einfachheit oder infolge erworbener Fertigkeit nur in geringem Maße die Aufmerksamkeit erfordert und darum der Pflege religiösen Denkens und religiöser Affekte wenig Hindernisse bereitet.

Eine besonders hohe Stufe hatte hierin der Laienbruder Alphons Rodriguez aus der Gesellschaft Jesu (Zeitgenosse des gleichnamigen aszetischen Klassikers) erreicht. Schon bald nach seinem Eintritt in den Orden wurde er in das Kloster vom Berge Sion zu Palma auf Majorka gesandt, wo er durch Jahrzehnte die Dienste eines Pförtners und andere einfache Geschäfte mit musterhafter Treue besorgte, während er gleichzeitig für Ungezählte zum Berater und Führer auf den inneren Wegen wurde, allen aber als erhabenstes Vorbild in der Kunst der Künste voranleuchtete: in der Kunst nämlich, sich alle Zeit in Vereinigung mit Gott zu halten. Einst gelang es, auf eine überraschende Frage hin dem aufrichtigen Manne die Antwort zu entlocken, daß er im Laufe des Tages ungefähr für die Dauer eines Credo von jener inneren Sammlung abgelenkt werde. Siehe Acta Sanct., tom. 58 (Oct., t. XIII), p. 624.

Die Lehrer des geistlichen Lebens unterlassen indessen nicht die Bemerkung, daß ein Streben nach solcher Sammlung in andauerndem Gedenken Gottes nichts Gewaltsames an sich haben dürfe; aus der Zerstreuung immer wieder sich zurechtfinden, sei Sache unseres Mühens, fortwährende Sammlung sei Gabe besonderer Gnade.

Vgl. Thomas v. A. S. Th. II II, 24, 8, wo gesprochen wird von der Betätigung der vollkommenen Liebe zu Gott. Die erste und vollkommenste Weise wird folgendermaßen charakterisiert: uno modo sic, quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Dazu wird bemerkt: haec est perfectio charitatis patriae, quae non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est propter humanae vitae infirmitatem semper actu cogitare de Deo et moveri dilectione ad ipsum (vgl. De Verit 24, 9). Was erreichbar ist, wird so ausgedrückt: alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo et rebus divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit; et ista est perfectio charitatis, quae est possibilis in via. Darin gibt es nun freilich sehr verschiedene Grade. Sieh noch Thomas von Vallgornera IV 2, 14, 1—4; Scaramelli, Geistlicher Führer, deutsche Bearbeitung von B. M. Winkler 4. Aufl., 1905, 165 ff., Fr. Betz, Seelenführer, [3] 1902, 29—33, sowie Konrad Hock, Die Übung der Vergegenwärtigung Gottes. Dazu J. B. Lindworsky in: Stimmen der Zeit 98, 41—56, und die Entgegnung von K. Hock: Veritati, 1920, sodann die beiderseitigen Ausführungen in: Blätter für den katholischen Klerus 1920, N. 15. 18. 19, sowie Hocks Vorwort zur 8. u. 9. Aufl., 1920; weiterhin:

Leben des Bruders Lorenz von der Auferstehung. Ein Beispiel des vertraulichen freundschaftlichen Umgangs mit Gott. Aus dem Französischen von Erzbischof Clemens August Droste zu Vischering, neu herausgegeben von K. Hock, 1920.

Bevor die Beschaulichkeit die Höhenstufe erreicht, welche der Unio mystica entspricht, wird sie lange Zeit hindurch nicht anders betätigt werden als dadurch, daß die Seele sich nicht bloß beim Anfang ihres Betens in sorgsamer Sammlung des gegenwärtigen Gottes erinnert, sondern auch außerhalb der Gebetsfristen von Zeit zu Zeit sich an Gott erinnert, einen Akt des Glaubens an Gottes Allgegenwart und Allwirksamkeit erweckend, ihr Vertrauen auf Gottes gnadenvolle Nähe belebend, ihre Weihe an Gott erneuernd, oder etwa auch „die geistliche Kommunion" feiernd. Als vorzügliches Mittel zu solcher Sammlung hat sich auch allezeit jene Sinnigkeit und Innigkeit der Naturbetrachtung bewährt, deren wir anderwärts Erwähnung getan; die Geschöpfe sind ja eine stets bereit stehende Stufenleiter zum Schöpfer. Weiterhin legten die Geisteserfahrenen von jeher großes Gewicht auf die Pflege der im Tages- und Arbeitslauf öfters wiederholten Invokationen oder Lob- und Danksagungen, die entweder frei aus der Seele quellen oder von den heiligen Gottesfreunden entnommen sind — Preis- und Bittgebete, Akte der Liebe und Weihe, des Sehnens und Hoffens, die immer wieder zu üben auch den weit Voran- und Emporgeschrittenen nicht zu gering erscheinen wird.[1] Wir haben als Beispiel eines solchen Stoßgebetes bereits den zweiten Vers des 69. Psalmes kennen gelernt: „Gott, habe acht auf meine Hilfe!" Neben ihm dienen zahlreiche andere, dem Blütengarten der Schrift entnommene Gebete dem gleichen Zwecke. Bald ruft die Seele mit Dank und in liebendem Entzücken: „Was soll ich dem Herrn vergelten für alles, was er an mir getan hat?"[2] oder: „Was hab' ich im Himmel, was lieb' ich auf Erden außer dir, meines Herzens Gott und mein Teil in Ewigkeit?"[3], bald spricht sie in heißem Sehnen: „Wie lieblich sind deine Wohnungen, o Herr, Gott der Heerscharen!"[4], „Wie ein Hirsch nach der frischen Quelle, so dürstet

[1] Johannes a Jesu Maria bietet diese „motus anagogici" als Höhepunkte seiner Mystik (cap. 9).

[2] Ps. 115, 12.

[3] Ps. 72, 24 f.

[4] Ps. 83, 1.

meine Seele nach dir!"[1], und wieder wird sie flehen: „Ein reines Herz erschaff in mir, o Gott!"[2] oder mit ihrem Heiland in Ergebung sprechen: „Nicht mein Wille, o Herr, sondern dein Wille geschehe!"[3] — ein Wort, das, in Stunden und Tagen des Leidens aus des Herzens Tiefe entquellend, kostbarer ist als Jahre süßer Andacht, und das, als Grundstimmung der Seele festgehalten, oft genug die Leidensbahn zu einem Fruchtlande erhabenster Beschaulichkeit verklärt. Andere Bilder reinster, fruchtbarster Beschaulichkeit bieten sich auf den dornenreichen Arbeitsfeldern apostolischen Wirkens, zu welchen wahrlich nichts anderes ruft als Glaube, Liebe, Gnade, und in welchen darum auch diese Kräfte mit einer Erde und Himmel erfreuenden Fülle sich entfalten im gottgeeinten, gottinnigen, gottseligen Leben.

So schlicht es klingen mag, bei all dem Hohen, was die Mystiker von den Wundern der Kontemplation zu singen und zu sagen wissen, — der hohen Beschauung hohe Schule und hohe Probe bleibt doch das Wort der grauen Vorzeit: „Wandle vor mir!"[4] und des Apostels Wort: „Unser Wandel ist im Himmel!"[5]

Drittes Kapitel.

Die Relativität der diesseitigen Vollendung des beschaulichen Lebens.

§ 28. Die Relativität der sprachlichen Fassung des mystischen Lebens.

Nach einem schönen Väterworte kann keine Wissenschaft anmutiger sein als die Wissenschaft von Gott. Es gibt keine Sprache, die groß und hoch genug wäre, um die Strahlen aufzusammeln, die von der Lichtquelle der Gottheit ausgehen. „Die Klarheit des

---

[1] Ps. 51, 1.
[2] Ps. 50, 12.
[3] Luk. 22, 42.
[4] Gen. 17, 1.
[5] Phil. 3, 20. Vgl. noch A. Mager, Wandel in Gottes Gegenwart, Bened. M.-Schr. 3 (1921), 1—18, 96—124.

Gestirnes, das früh morgens dem Tage die Bahn bereitet, der liebliche Mondglanz und selbst die Fülle des Sonnenlichtes sind wie ein Dunkel im Vergleich mit dem Schimmer der göttlichen Schönheit."[1] Mit besonderer Betonung wiederholen dies die Mystiker, wenn sie von einem unwiderstehlichen Zuge sich gedrängt fühlen, „die Werke Gottes kundzumachen",[2] und zu gleicher Zeit sich unvermögend sehen, mit den Mitteln der Sprache die geheimnisvollen Erhebungen wiederzugeben, denen nicht einmal ihre Erkenntnis in adäquater Weise gerecht werden kann.[3]

Solcher Erfahrung will wohl Mechtild Ausdruck geben, wenn sie von Maria, der heiligsten Gottesbraut, und zugleich von jeder beschaulichen Seele singt:

In dem schönsten Licht ist sie blind in sich selber,
In der größten Blindheit sieht sie am klarsten,
In der größten Klarheit, die hat sie in Gott,
Ist sie in sich beides, lebend und tot.
Je länger sie tot ist, je fröhlicher sie lebt . . .
Je reicher sie wird, je ärmer sie ist . . .
Je mehr sie arbeitet, je sanfter sie ruht,
Je mehr sie begreift, je stiller sie schweigt.

Die Sprache reicht eben nicht hinauf in diese Höhe; die gewöhnliche Ausdrucksweise will sich nicht anschmiegen an die außerordentlichen Erfahrungen. Wieder singt Mechtild:

Sie spräche gern, und kann es nicht,
Sie ist versenkt in das Wunderlicht
Der heiligen Dreifaltigkeit,
Bei der sie schwebt in Einigkeit.
Er läßt sie dann begehren,
Und sie begehrt nur das Lob ihres Herrn.[4]

Die hl. Angela von Foligno beklagt es oftmals, daß sie nicht imstande sei, dasjenige, was sie innerlich schaute, nach außen verständlich zu machen. Sie sprach zu Bruder Arnold, der aufschrieb,

---

[1] Basilius, Reg. fus. expl., int. 2.
[2] Tob. 12, 7.
[3] Vgl. 2. Kor. 12, 2—4. Vgl. Augustin, Bekenntnisse VII 17; Johann v. Kr., Dunkle Nacht II 17; Lebendige Liebesflamme II 4. Dazu oben n. 61.
[4] Bei Greith 230 u. 226.

was sie ihm diktierte: „Alles, was ich soeben sagte, ist nichts. Ich kann nicht reden." Zu anderen Malen, wenn ihr vorgelesen wurde, was nach ihrem Diktate geschrieben war, machte sie die Bemerkung: „Die Worte, die ihr da geschrieben habt, dienen höchstens dazu, mich von ferne an diejenigen zu erinnern, welche ich gehört habe. Aber, wenn ich die Dinge nicht im inneren Lichte sehen würde, könnte mir das, was ihr geschrieben habt, nicht die geringste Idee davon geben."[1] Dies kann kaum wundernehmen. Denn, wie ein neuerer Forscher in ähnlichem Zusammenhange zutreffend erklärt, „jeder Lichtstrahl, der von der Sonne der ewigen Wahrheit in die Seele hineinfällt, bricht sich durch ein doppeltes Prisma, bevor er wieder nach außen dringt: durch das Prisma des subjektiven Gedankens und des unzulänglichen Wortes". Da die Seele, solange sie im Körper wohnt, „rein geistige Zustände nur durch Vergleiche aus der Körperwelt sich veranschaulichen kann, so sind selbst die Bilder, die sie in der Verzückung empfängt, nicht so sehr Licht- als Schattenbilder, die obendrein durch den sprachlichen Laut niemals getreu porträtiert werden können. Daher sind auch dieselben oft so wenig deutlich und so schwer zu deuten."[2]

Man darf diese Beobachtung keineswegs auf die ganz außerordentlichen Erleuchtungen einschränken. Auch sonst kann es der Seele, die in heiligen Innenstunden empfunden hat, wie süß der Herr ist, und erkannt hat, was ihr noch nie zuvor so klar vor der Seele stand, wohl begegnen, daß sie ist

> Wie jemand, welcher nachempfindet
> Vergeff'ne Vision und sich vergebens müht,
> Zurückzurufen solche im Gedächtnis.[3]

Deshalb darf man nicht erwarten, daß jemals eine Sprache, eine Literatur der Welt den vollkommenen Ausdruck finden wird für den ganzen Umkreis der Erfahrungen des gottinnigen Lebens, sei es auch nur — um von Visionen und Revelationen und hohen Kontemplationen ganz abzusehen — für die stille Andacht in der

---

[1] Bei Bonniot 353.

[2] Bischof W. Schneider, Das andere Leben [6] 560. Ich erinnere hierzu an Joh. Klimakus, der von der inneren Erleuchtung sagt, sie sei ἄρρητος ἐνέργεια, νοουμένη ἀγνώστως καὶ ὁρωμένη ἀοράτως. Scala Parad., gr. VII, Migne 88, 813.

[3] Dante, Div. Comm., Parad. 23, 49 ss.

frommen Seele des Kindes, die, ein ruhiger See, noch nicht von den Barken der zeitlichen Dinge durchfurcht, noch nicht aufgewühlt ist von den Stürmen der Leidenschaft, oder für die Sonntagsstimmung eines begnadeten Greisenalters, in welchem der Werktagslärm der Lebenswoche von einem friedlichen, gottgeweihten Feierabend ist abgelöst worden, oder für das Geheimnis der von Christi Licht und Gnade verklärten Krankenstätte, die mit dem Erdenleiden den Himmelstrost, mit der einsamen Verlassenheit die Einkehr in eine höhere Welt verbindet, oder für die Tröstungen in den Heimstätten des Gebetslebens, in den Häusern der Gottesfreunde und in den Gotteshäusern. Kurz, jeder religiöse Mensch hat Erlebnisse, die er in Worte nicht kleiden kann und wohl gar nicht zu kleiden wünscht.[1]

Der hl. Bonaventura meint vom mystischen Höhengang: Si quaeris quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam, — desiderium, non intellectum, — gemitum orationis, non studium lectionis, — caliginem, non claritatem, — non lucem, sed ignem totaliter inflammantem. Und vorher: Parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui Sancto. Itin. VII.

181 Wo immer aber die Sprache es unternimmt, den mystischen Erlebnissen — diesen „hohen, wunderbaren Dingen", die Tauler einmal in einer Predigt so schön als „unwortliche" Dinge bezeichnet[2] — Ausdruck zu geben, wird sie zu bildlichen Ausdrucksweisen ihre Zuflucht nehmen, die freilich nicht selten neben dem Dienste, welchen sie leisten, die Gefahr eines Mißverständnisses mit sich bringen. Seelengrund, Seelenfunke, Gipfel des Geistes, — dunkle Nacht, inneres Licht, — Sammlung, Einkehr, Einziehen der Sinne, — Gehobensein, — Überformtwerden, Zunichtewerden, — dann wieder Trockenheit, Salbung, — inneres Berührtwerden, inneres Kosten und Schmecken: was sind diese Worte anders als Versuche, „Bildloses zu bilden", da ja alles, was man für ein Gleichnis gibt, „tausendfältig ungleicher ist, als es gleich ist".[3] Genau so gilt dies von den Versuchen, in ausgeführten Vergleichungen Darstellungsmittel für das mystische Leben zu finden. Und doch kann und will man ihrer nicht entbehren. Der Reichtum der Naturempfindung und Natursymbolik, der allen Epochen der Mystik eigen ist, tritt in den Dienst

[1] Vgl. oben n. 163 und unten n. 186.
[2] Siehe 3. Fronleichnamspredigt, Hamberger II 92.
[3] Suso, Leben, Schlußkapitel (Denifles Ausg. 294).

der unmittelbaren Ergüsse und der lehrhaften Aussprachen.[1] Wenn man dabei betont, daß kein geschöpfliches Bild den Schöpfer selbst erreiche, und daß die Bilder jeder Art, seien sie Gedankenformen oder Sprachformen, überwunden werden müssen, insoweit sie herabziehen statt zu erheben, so beansprucht man doch das Recht, in besonnener Weise das Sinnliche als Stützpunkt zu nehmen für den Aufstieg zum Übersinnlichen,[2] wie im Gedanken und in der Empfindung, so in der Sprache. Der Schöpfer selbst ist es, der den sinnlichen Dingen eine gewisse Beziehung und Ähnlichkeit gab mit den übersinnlichen. Zu demselben Gott, von dem alles den Ausgang nahm, weist und zielt ja alles zurück, und was nur immer an Sein und Schönheit in den Dingen ist, das ist es kraft des Widerstrahls des göttlichen Seins. Daß wir das göttliche Licht[3] in den Hüllen und Bildern leuchten sehen, ist für uns eine Vorbereitung auf das helle Sonnenlicht am Tage der Ewigkeit.

Wie reich erklingt darum die Bildersprache in der prophetischen Literatur des Alten Bundes, um nicht zu sprechen von den neutestamentlichen Gleichnissen für das Himmelreich und die himmlischen Dinge! Wildnis und Fruchtland, Berg und Meer und Stille und Sturm, Zeder und Weinstock, Wolken und Regen und Tau und Blume und Stern leihen ihre Sprache.[4] Oder man vergleiche den Bilderreichtum bei einer hl. Brigitta oder einer hl. Theresia. Man gedenke der Bilderfülle, welche dem Heiland, dem Bräutigam der Seele, gilt. Wie sinnig ist es doch und wie innig, wenn Christus der Herr uns geschildert wird als die Blume auf dem Felde, die allen gehört! Die „Feldblume" Jesus Christus spricht: „Lieber Mensch, nun verzage nicht! Ich bin gemein allen, die mich begehren! Mein Trost ist allen gemein, mein Himmelreich ist gemein, mein Tod ist gemein, meine Gnade ist gemein, mein Erbarmen ist gemein, — ich und der Vater und der Hl. Geist sind gemein allen denen, die Gnade und Trost begehren von rechtem Herzen, denen will ich mich selber geben mit vollem Troste,

---

[1] Vgl. z. B. Vogt-Terhorst, Der bildliche Ausdruck in den Predigten Taulers (Germanist. Abh. 51) 1920.

[2] Suso, a. a. O.: „Damit man Bilder mit Bildern austreibe."

[3] Auch hier sprechen wir bildlich. Zum Lichtsymbol vgl. M. Grabmann, Philos. Jahrb. 23 (1910) 48—49 u. 51 f.; auch Peltzer 146 f.

[4] Siehe z. B. das Buch des Isaias, gleich vom 1. und 2. Kapitel an.

und nach diesem Elende will ich selber ihr Lohn sein und ihre Freude." [1]

182 Mit besonderer Vorliebe nun, freilich keineswegs immer mit dem gleichen Geschicke, haben die Mystiker die Vollendungsstufe des gottinnigen Lebens unter dem Bilde des bräutlichen und ehelichen Verhältnisses darzustellen versucht.

Die erhabene Auffassung der ehelichen Liebe und insbesondere die biblische Sanktionierung des Bildes hat dabei vor Mißdeutungen bewahrt, die unter anderen Voraussetzungen weniger ferngerückt sind. Für die biblische Anschauung ist die heilige Gemeinde der Gottgläubigen, Gottliebenden die Braut des Gott-Messias.[2] Diesem herrlichen Bunde ist das „Hohelied" gesungen. Da aber die Gottesgemeinde in den einzelnen Seelen sich gleichsam individualisiert, erscheint auch das Verhältnis Christi zur einzelnen Seele wie der Treuebund zwischen Bräutigam und Braut. Und dieser Treuebund ist in nie ermüdenden Klängen von der Mystik verherrlicht worden. Es ist kaum nötig, an die tiefen, innigen Reden des hl. Bernhard über das Hohelied zu erinnern. Oder soll ich auf Angelus Silesius hinweisen. Er läßt gelegentlich die Seele singen [3]:

Liebster Bräutigam, denkst du nicht
An die teure Liebespflicht,
Da du dich mit tausend Wunden
Meiner Seele hast verbunden?
Denkst du nicht an deinen Spott,
An das Kreuz und an die Not,
Und an deiner Seele Leiden,
Da sie sollte von dir scheiden?
Weißt du wohl, daß deine Pein
Mein' Erlösung sollte sein?

Ich will als charakteristisches Beispiel für den Geist, in welchem das Bild der bräutlichen Verbindung verwendet wurde, eine Stelle aus den Offenbarungen der hl. Gertrudis [4] hier folgen

---

[1] Predigt der St. Georgener Handschrift, bei Preger II 53, vgl. 48 ff.
[2] Vgl. A. Allgeier, Katholik, 1917, I 145—173.
[3] Lieder der verliebten Psyche, vgl. Cherubinischer Wandersmann.
[4] Gebet zur Non in den Exercitia spiritualia Revel. I 670; siehe Michael III 186 f. Vgl. z. B. Mechtild, Liber spec. grat. IV 31.

lassen; sie trägt ganz das Gepräge ihrer Zeit und ist dadurch doppelt wertvoll.

„O Gott, meine Liebe! Wer sich im Werke deiner Liebe tapfer und gewandt erweist, wird sicher einst allzeit vor deinem königlichen Antlitz stehen. O Liebe, Königin der Königinnen! Laß mich zu deiner Ehre das neue Rittertum deiner Liebe mit einem Eide beschwören. Stähle meine Hand zu Heldentaten, damit ich in dir und durch dich rasch und unermüdlich die Waffentaten edelster Liebestreue unternehme und glücklich vollbringe. Umgürte du, o Gewaltiger, meine Lenden mit dem Schwerte deines Geistes und rüste mich mit männlichem Mute, um im Tugendstreite tapfer und mannhaft zu stehen und, festgegründet in dir, unüberwindlich an deiner Seite auszuharren. Bringe alle meine Kräfte in Verhältnis zu den Unternehmungen, die ich, um deine Liebe zu erringen, wagen muß. Festige meine Gesinnung in dir, damit ich, ungeachtet der Schwäche meines Geschlechtes, mit Herzhaftigkeit und männlichem Starkmut jenen Grad der Liebe erkämpfe, der mir den Zutritt eröffnet zur geheimnisvollen Stätte der innigsten bräutlichen Liebeseinigung mit dir. Von jetzt an, o Liebe, nimm und besitze mich ganz als dein eigen. Denn ich habe fortan weder Herz noch Geist außer in dir."

Eine solche Auffassung bräutlicher Liebe und Treue gegen Christus liegt natürlich weit ab von der sinnlichen Sentimentalität, deren man die Mystiker nicht ungern bezichtigen möchte. Es ist deshalb wichtig, zu beachten, daß Gertrud mit ihrer sittlich-ernsten, ritterlich-feurigen und zugleich besonnenen Art als typisch für dieses Gebiet der Mystik gelten kann.

Ich verweise auf die Deutung, welche das osculum dulce amoris oder der thalamus sponsi bei Mechtild von Magdeburg, „Fließendes Licht", I, 12, erfährt. Ohne zu leugnen, daß anderwärts manche Wendung unserem Empfinden unerträglich ist — auch die Erinnerung an die höfische Poesie[1] macht sie nicht erträglicher —, muß man doch feststellen, daß die soeben zitierte Stelle als maßgebend zu erachten ist. Es handelt sich bei jenen Bildern um nichts anderes als um die „mystica et felix compassio", um die Art und Weise, wie die Seele mit Christus gleichförmig wird, wie sie mit ihm leidet, um mit ihm verherrlicht zu werden. Man beachte auch die Erklärung, welche Mechtild von Hackeborn, Liber specialis grat. I, 26 gibt für os animae als hians quoddam desiderium, quod Deus sine intermissione influit et replet se ipso secundum omnem animae delecta-

[1] Vgl. W. Öhl, Mechtild v. M. (Deutsche Mystiker II) 29.

tionis appetitum. Vgl. ebenda die Erklärung des osculum praedulce divinitatis. Siehe Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae II, 1877, 467 s. und 93. Zum Vergleiche mag man lesen, wie H. Suso, vom Glorienleben sprechend, die bräutliche „Morgengabe" wesentlich in der Vollendung dessen findet, was Hebr. 11, 1 besagt: Dú morgengabe ist ein offenbares schowen des, daz du hie allein globest, ein gegenwürtiges begriffen dez du hie dingest, und ein minneklich lustliches niessen des, daz du hie minnest. Büchlein der ewigen Weisheit, Kap. 12, Bihlmeyer 244.

Harphius, Theol. myst., l. I, pars II, cap. 99, spricht von dem Trachten der Seele nach der glücklichen Stufe, auf der sie sprechen könne: „Nun sehe ich, was ich ersehnt; nun besitze ich den Gegenstand meiner Liebe." Was kann die Seele tun, um die Erreichung dieses Zieles zu beschleunigen? Harphius antwortet: Veraciter enim amans in amato singula revolvere solet, quae dilectionis affectum excitare et augere valeat, scilicet ipsius amati conversationem, pulchritudinem, dulcedinem, benevolentiam, fidelitatem et in multis exhibitam charitatem, quia secundum Augustinum ad Dei dilectionem in nobis excitandam, nutriendam et augendam nihil ita valet, sicut beneficiorum eius frequens et diligens consideratio. Also höchst einfache Ausgangs- und Zielpunkte! Und mystische Stimmungen, die wir am besten verstehen, wenn wir Advents- und Weihnachtsgebete und -lieder an die Seite stellen.

Als Parallele gebe ich auch hier ein Beispiel von Volksmystik aus dem schlichten Tagebuche einer nach Vollkommenheit ringenden Seele.

„Mein Heiland ruft mich zur Hochzeit. Bin ich auch angetan mit dem Hochzeitskleide? Bin ich des Bräutigams würdig? Auf schmalem Pfade scheint er mich führen zu wollen zum Vermählungsmahle. Ist es mir Ernst, diesen engen Weg zu gehen?"

„Schon ist die Stunde gekommen, da der Herr meines Herzens Schwelle betreten will und mir eigen sein im heiligen Geheimnis seines Leibes und Blutes." „O süßer Bräutigam meiner Seele, bleibe bei mir, verlaß mich nicht, laß es nicht Abend werden!"

„Wenn du schon hier auf Erden so liebreich bist, wie wirst du einst im Himmel sein." „Was kann deine Braut dir geben in ihrer Armut? Ich kann nicht Apostel werden, noch Lehrer. Aber den Weg der Liebe will ich wandeln in aller Treue. Mit dir will ich vereint bleiben in der Arbeit und in der Ruhe, dein will ich gedenken daheim und draußen, einsam und in Geschäften, mit Mühen und Dulden, mit Dienen und Helfen, in Freud und Leid, heute und alle Zeit."

183 E. Michael sagt[1]: „Die glühende Sprache gottliebender Seelen mag demjenigen, welcher der mystischen Literatur ferner steht, befremdlich klingen. Es hat auch an solchen nicht gefehlt, die an den üppigen Bildern der Mystiker geradezu Ärgernis genommen haben. Mit Unrecht. Denn die stärksten Ausdrücke sind doch nur ein hilfloses Stammeln gegenüber der durch den Glauben verbürgten Wahrheit. Sie reichen

[1] III 184.

an die Geheimnisse nicht heran, die Gott der Herr, selbst nach der gewöhnlichen Gnadenordnung, in den Seelen wirkt, denen er durch seine Liebe innewohnt. Nach dem Beispiele der Heiligen Schrift sind jene Bilder irdischen Verhältnissen entnommen und deshalb nur ein matter Widerschein des übernatürlichen Lebens."

Zwei Momente sind es vor allem, welche es verbieten, die christlichen Mystiker dort mißzuverstehen, wo ihre Bilder nach unserem Empfinden zu üppig und zu kühn sind.

Zunächst kommt in Anbetracht, daß die Bilder nicht voneinander völlig isoliert werden dürfen.[1] Die Mystik des Hohenliedes und der Hochzeitsparabeln ist keine andere als die Mystik der Abschiedsreden. Wenn hier Christus als Bräutigam der Seele erscheint, so wird er dort als guter Hirte gepriesen; wenn er hier der Rebstock ist, dem die Seele als Rebzweig eingepflanzt ist, so ist er dort königlicher Herr der Seele. Man vergleiche nur die mannigfachen Bilder, welche den gleichen Mystikern für die gleiche Sache dienen, und man wird zugestehen, daß damit sofort eine einseitige Auffassung des einzelnen Bildes unmöglich gemacht wird.

Alsdann aber ist die Umwelt zu beachten, welcher die Aussagen der Mystiker entstammen, und in welche sie zurückversetzt werden müssen, um recht verstanden zu werden. Schon oben ist angedeutet worden, daß in jenen reinen Sphären manches Wort und manches Bild der höchsten Erbauung dienen konnte, während es bei weniger günstigen Dispositionen stört und schadet. Hier sei insbesondere bemerkt, daß der pantheistische Schein, der manchen Bildern anhaftet — wie etwa beim Bilde vom Tröpflein, das im Meere untergeht, oder von der durchleuchteten Luft[2] — schnell verschwindet, wenn man sich erinnert, daß die gleichen Mystiker, die so kühner Sprache sich bedienen, in demütigem Erkennen ihres Nichts, in willigster Anerkennung der unüberbrückbaren Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf, mit den Gläubigen

---

[1] Gott nimmt sich auf mannigfache Weise der Seele an, um sie zu sich zu erheben, und darum werden auch in der Schrift mannigfache Namen für das Verhältnis Gottes zur Seele gebraucht: Vater, Bruder, Gemahl — so belehrt der Herr die Äbtissin Ursula Heiderin in Büllingen, Strauch, Margarete Ebner, 317, vgl. 316; dazu auch F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch zu Buhle (Seuse, Bihlmeyer 92 7): naher Verwandter, Geliebter.

[2] Vgl. z. B. Bernhard, De diligendo Deo, cap. 10.

vor den Altären das Miserere und das Kyrie gesungen haben, und daß sie früh und spät Preis- und Dankgebete zum Ewigen, Allgütigen, Allheiligen hinaufgesandt. Sie hielten mit der Kirche ihre Quadragesima, bevor sie Ostern und Himmelfahrt feierten; sie legten ihre Beichte ab, bevor sie das heiligste Sakrament empfingen; sie blieben willig der Leitung ihrer Oberen untergeben, auch wenn sie im innigsten Verkehre mit ihrem himmlischen Bräutigam sich wußten.

Bekanntlich ist auch die islamische Mystik (vgl. über die mystische Poesie des Islams H. Ethé in „Grundriß der iranischen Philologie" II, 1906—07, 271 ff.) überreich an Bildern. Wie weit hierbei die mystische Auslegung einzelner Texte berechtigt oder wie weit die Dichtung unter mystischem Schein in den Dienst der Sinnlichkeit tritt, steht für uns nicht zur Erörterung; selbst innerhalb der Kreise des Islams bestehen hierüber Meinungsverschiedenheiten. Allein bei aller Zubilligung günstiger Auslegung bleibt diese Mystik auch hier weit hinter der christlichen Mystik. In der letzteren sind Überschreitungen in bezug auf die Verwendung des Bildes der bräutlichen Liebe vor allem viel seltener. Und selbst dort, wo unzulässige Wendungen sich finden, ist zu beachten, was wir oben hervorgehoben haben: das bräutliche Verhältnis des Gottes*volkes* zu seinem Gott bildet die Grundlage für die Anwendung des Bildes auf die *einzelne* Seele. Daß es sich um *Seelen*brautschaft handelt, kommt ebenso in der Literatur, wie in der Kunst zum Ausdruck; es sei nur erinnert an Susos Vermählung mit „der ewigen Weisheit" (vgl. auch Peltzer 181). Sodann war der eucharistische Einschlag eine Sicherstellung gegen Entwürdigung des Bildes. Insbesondere aber blieb die Verwendung des Bildes der Vermählung dadurch vor religiöser und ethischer Entartung gesichert, daß, wie oben betont, der christliche Mystiker — bei aller Innigkeit seines Verhältnisses zu Gott — durch den ganzen Geist des kirchlich-gottesdienstlichen Lebens an die *Distanz* zwischen Schöpfer und Geschöpf, an die Pflicht der *Ehrfurcht* vor seinem Gott gemahnt wurde.

Lehrreich ist die teils innige, teils nüchterne Art, wie die hl. Theresia das Bild von der Vermählung gebraucht. „Der Vergleich ist zwar plump", sagt sie selbst einmal (Seelenburg V, 4), „aber ich finde keinen anderen, um das zu veranschaulichen, was ich sagen möchte." Auch beim hl. Franz von Sales kann man sehen, wie neben einer fast naiv-einfachen Benützung des gleichen Bildes eine volle Souveränität in seinem Gebrauche sich zeigt (Theotimus X, 13; beachte die Schrifttexte Deut. 5, 9 u. Exod. 34, 14 und daneben Jer. 2, 13); der Lobpreis des Verfassers auf die heilige Liebe schließt (l. c. XII, 13) mit dem Hinweise auf den Kalvaria als „Hochschule der Liebe"!

Wir wollen jedoch, wie gesagt, keineswegs alle Ausdrucksweisen unserer Mystiker verteidigen, wie sehr immer der Schwung des Gedankens

und die Glut der Empfindung beim Ringen nach entsprechender Sprache eine gewisse Kühnheit begründen. Am wenigsten ist es gerechtfertigt, wenn, wie früher bemerkt, Bilder einen Einteilungsgrund für mystische Stufen abgeben sollen, oder wenn Wahrheiten, die ganz einfach sich aussprechen lassen, mit dem Aufgebot von weither geholten Vergleichungen ausgedrückt werden. Vollends wird man der Note des Fremdartigen und Abgeschmackten kaum entgehen, wenn man in unserer Zeit einer Darstellung sich bedient, welche dem Vorwurf sentimentalen oder sensuellen Einschlages, wäre es auch nur „an der Randzone des mystischen Erlebens" (Heiler 337), einen Anhalt bietet. Mit Recht hat der Karmelit Joseph a Spir. St. derartige Unbesonnenheiten in neueren biographischen Arbeiten ernst gerügt, siehe Theol.-prakt. Monatsschrift 13 (1903) 584 ff. Ich lasse hier ein anderes Beispiel fehlerhafter Darstellungsweise aus Ribets Mystique divine folgen.

Comme le mariage humain, le mariage mystique a des préliminaires qui le préparent. Les deux futurs époux sont d'abord présentés l'un à l'autre, ils se parlent, se goûtent, se lient d'affection et dans ses communications réciproques deviennent impatient de se donner l'un à l'autre. Dès que l'union est résolue, les rapports deviennent plus intimes, et l'on en vient aux promesses des fiançailles, qui sont une garantie réciproque de fidélité et forment déjà un lien public. Enfin l'union se réalise, le mariage s'accomplit.

Ainsi en est-il, en quelque sorte, entre Dieu et l'âme. Mais il y a cette différence profonde entre le mariage mystique et le mariage corporel, que, en celui-ci tout se conclut et s'opère par réciprocité entre les deux amants, tandis que, dans l'autre, Dieu fait tout, et l'âme ravie, subit avec un élan délicieux l'attraction, les promesses et les caresses de cet incomparable Époux. l. c. I, p. 178. Quousque tandem?

Es bestehen noch andere Unterschiede als der von Ribet genannte, und das „en quelque sorte", das der Autor seiner Parallelisierung beifügt, muß kräftig unterstrichen werden. Ribet bemerkt an späterer Stelle I, 316: S'effaroucher de ces images, c'est renier l'Écriture et la tradition chrétienne tout entière und verweist auf Matth. 22, 2; 25, 10; Luk. 12, 36; 2. Kor. 11, 2; Eph. 5, 23—32 u. a. Aber es ist etwas ganz anderes um das Bild als solches und um die mehr oder minder entsprechende Art seiner detaillierten Verwendung. Was soll es denn für ein Gewinn sein, wenn man, wie z. B. Schram I § 333 tut, um Verhältnisse des Seelenstandes zu erklären, die kanonistischen Termini eines matrimonium ratum und matrimonium consummatum oder einer solutio vinculi und einer separatio quoad thorum in Anwendung bringt. Dergleichen ist und bleibt abgeschmackt.

Das Bild der ehelichen Liebe und Treue, wie es schon im Alten Bunde für die Treue des Gottesvolkes, bzw. des Bundesgottes steht, ist ebenso geeignet, im allgemeinen das Treuverhältnis der Seele zu Gott zu bezeichnen, als einen besonderen Höhengrad dieses Verhältnisses. Denn: einerseits tritt die Begnadigung der Seele und ihre Verpflichtung zur Treue schon mit der heiligen Taufe

ein; anderseits ist nach der klaren Kirchenlehre keine Seele ohne besondere Offenbarung ihres Gnadenstandes unfehlbar gewiß, und noch viel weniger ihrer Beharrlichkeit (der „Unlösbarkeit des Bandes"); vgl. Theresia, Seelenburg VII 4.

Ähnliche Reserve ist bei anderen Bildern am Platze. Es sei noch die „mystische Berauschung" genannt, von der bereits in anderem Zusammenhange (oben n. 157 vgl. n. 160) die Rede war. Der hl. Bonaventura (Proc. relig. VII, 15) versteht darunter jene liebevolle und freudenvolle Andacht, in welcher die Seele von der Liebesglut gleichwie von der Kraft eines köstlichen Geistesweines so heiter gestimmt wird, daß sie nicht imstande ist, diese frohe Stimmung im Innern verschlossen zu halten, sondern sie nach außen offenbart. Wie schon Cyprian, Ep. 63 (an Cäcilian), c. 8, so gebrauchen Ambrosius, De Noe et arca, c. 29 (Migne 14, 410) und Gregor von Nyssa, In cant. hom. 10 (Migne 44, 992), vgl. F. Diekamp, Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa, 1896, 91 ff., das Bild von der „heiligen Trunkenheit", die eine „nüchterne Trunkenheit" ist. Beim Areopagiten, ep. 9, 5 wird (in einer nicht gerade gelungenen Anspielung auf Psalm 77, 65) dem göttlichen Wesen selbst eine „heilige Trunkenheit" zugeschrieben im Sinne der Überfülle aller Güter, aller Erkenntnis. Vgl. noch Philo, leg. alleg. III, 26. Siehe Koch 250 und Theol. Quartalschr. 1898, 419. Man mag den betreffenden Abschnitt bei Ribet lesen (l'ivresse spirituelle, l. c. I, 208—220), um zu beurteilen, ob sich die Einzelausführung solcher Vergleiche lohnt. — Auch betreffs dieses Bildes steht übrigens die mohammedanische Mystik mit ihrer üppigen, teilweise frivolen Weinpoesie (vgl. W. Ohl, Gral 10, 88 ff.; P. Horn, Geschichte der persischen Literatur, 1901, 153) weit ab von der christlichen Mystik. Ich erwähne nur die Art, wie bei Heinrich von Nördlingen und Christine Ebner die Rede ist vom „Trunkensein" in Gott (so daß „für die Natur nicht mehr statt ist in schädlicher Weise"), vom edlen „Cypernwein" (d. h. vom Empfang des heiligen Sakramentes).

So wird auch gern vom „mystischen Sterben" gesprochen. P. Alvarez de Paz, De nat. perf. vit. christ. (siehe Gennari 117 s.), erklärt dies gelegentlich dahin, daß man die Sinne, die Einbildungskraft vollkommen unterwürfig halte: „Wenn du Unnützes sehen wolltest, aber es nicht betrachtest, wenn du Eitles aus Neugierde hören möchtest, aber nicht hörest, dann bist du im mystischen Sinne gestorben! Dies Sterben tut not, damit nicht der wirkliche Tod einziehe in deine Seele." Johannes a Iesu Maria, Theol. myst., can. 13, sagt über die Berechtigung dieses Bildes: Animam mori, propriam formam amittere, spiritum viribus actioneve destitui, a Deo sine proprio scilicet concursu agi et id genus alia amantibus frequentissima — si naturam rerum spectemus falsa, si affectum, vera dicemus. Schram, Theol. myst. I, § 327, betont bei seiner Begründung dieser Sprechweise einfach, daß man auf der Höhe der Beschaulichkeit, unter Voraussetzung der vorhergehenden Überwindung der Leidenschaften, nichts anderes mehr denken und lieben wolle als Gott; daher könne man von einem „mystischen Tode" sprechen.

Jedoch hat es sein Mißliches, wenn man zu häufig von dieser Ausdrucksweise Gebrauch macht; die Befreiung von den äußeren Sinnen und von der Sinnlichkeit bleibt eben auch eine relative.

Was von den Bildern gesagt wurde, gilt in analoger Weise[184] von der mystischen Terminologie, die ja teilweise mit ihnen zusammenhängt. Das Recht, eigene Termini zu prägen, kann der Mystik nicht verwehrt werden; allein das Prägerecht ist kein absolut souveränes. Wo die Zweckmäßigkeit und wo vollends die Wahrheit fehlt, da fehlt auch die Rechtmäßigkeit eines Terminus.

Vor allem muß jedes absichtliche Dunkel oder Halbdunkel in der Darstellung mystischer Gegenstände als fehlerhaft gelten. Und man darf nicht als Grund vorschützen, daß auf diese Weise der hohen Würde der Mystik geziemend Rechnung getragen werde. Will denn die Kirche ein einziges ihrer Glaubens- und Gnadenmysterien ihren Gliedern vorenthalten? Wenn aber Trinität, Inkarnation, Eucharistie unbeschadet der Ehrfurcht allen Gläubigen offen dargelegt werden, dann kann auch das beschauliche Leben keine Arkandisziplin fordern. Freilich ist manches dem Verständnis schwer zugänglich: allein das „μυστήριον" der Mystik darf nicht als solches der Sprache gelten, sondern es liegt in der Sache. Man mag also dem hohen Inhalte ein kostbares sprachliches Gewebe auswählen, wenn man will, nicht aber darf man ihn verschleiern.

Die Aufgabe der Sprache liegt ja darin, daß sie eine vermittelnde Funktion übernimmt zwischen Intellekt und Intellekt. Es gilt darum zuerst Klarheit der eigenen Einsicht zu gewinnen und alsdann auf Grund derselben[1] einen klaren Ausdruck der Sache auszuwählen oder auch, wo es not tut, neu zu bilden. So tadelnswert es ist, die gewöhnlichsten Erscheinungen des Gebetslebens in ganz ungewöhnlichen Worten auszudrücken oder statt bestimmter, geläufiger Worte unbestimmte, unklare zu gebrauchen, so freudig ist es zu begrüßen, wenn für neue Ideen neue Termini geprägt oder wenn mangelhafte Termini durch bessere ersetzt werden. Wir haben schon früher erwähnt, daß sich beispielsweise in der deutschen Mystik des dreizehnten Jahrhunderts die sprachbildende Kraft des christlichen Geistes auf ein neues gezeigt hat.[2] Auch sonst hat der enge Kontakt der Mystiker mit

[1] Vgl. Thomas v. A., S. Th. I 13, 1 u. 94, 3: secundum quod aliquid a nobis intellectu concipitur, sic a nobis potest nominari

[2] Vgl. oben n. 36.

dem biblischen Gotteswort, ihr tief persönliches Geistes- und Gemütsleben, die Überzeugung von der Erhabenheit ihrer religiösen Erlebnisse, das besondere Licht des Glaubens, die besondere Glut der Begeisterung, das alles hat zusammengewirkt, um ihrer Sprache eine ausnehmende Kraft und Fülle zu geben; manchmal aber hat der Enthusiasmus die Fülle zur Überfülle werden lassen, während gleichzeitig statt streng wissenschaftlicher Fassung die freiere teils rhetorische, teils populäre Sprechweise eintrat.

Man kann teilweise auf die mystische Literatur anwenden, was von der populären Sprache gesagt wurde. (La langue populaire ne peut se contenter d'expressions aussi précises et aussi sèches.) Ce n'est point une langue scientifique, philosophique, où chaque mot ne comporte qu'une idée ou une image simple. Toute d'imagination, vie et pittoresque, elle procède par comparaisons, par metaphores et en désignant les objets, les rapproche en même temps d'autres avec lesquels elle voit des rapports plus ou moins curieux, plus ou moins frappants. So Darmesteter, Vie des mots[5], p. 163 s.

Die Mystiker selbst mahnen gelegentlich, daß man nicht an den Worten kleben solle. David von Augsburg sagt dies in seiner Weise (bei Pfeiffer I 375): „Wer dies hört, soll tun wie das Eichhörnchen, das die Schale zernagt, um an den Kern zu kommen. Und wer Honig will haben, muß ihn aus dem Wachs herausnehmen; so muß man aus den Worten die göttliche Süßigkeit, die honigsüße, göttliche Gnade ziehen." Um dies zu können, bedarf es indessen der Sorgfalt, wie sich sogleich zeigen wird.

Was uns hier zu beschäftigen hat, ist weniger die Aufstellung von Regeln für Prägung und Gebrauch mystischer Termini als vielmehr eine Beleuchtung der Terminologie, welche tatsächlich mehr oder minder allgemein im Gebrauche stand. Es sei auf zwei besonders wichtige Punkte hingewiesen, welche gerade zur Frage der Relativität des mystischen Vollendungsstandes in naher Beziehung stehen.

185 Einer hohen Beliebtheit erfreuen sich bereits beim „Vater der christlichen Mystik", beim „Areopagiten", die Negationen, deren wir früher kurz Erwähnung getan.[1] So heißt es in der Schrift „über die göttlichen Namen"[2]: „Sie sagen, Gott sei in den Geistern, in den Seelen, in den Körpern, im Himmel und auf der Erde, zugleich in Ebendemselben Ebendasselbe, in der Welt, um die Welt, über dem Himmel, über dem Wesen, er sei Sonne, Gestirn, Feuer, Wasser, Wind, Tau, Wolken, Stein,

[1] Oben n. 168, im Anfange, und überhaupt § 26.
[2] I 6; cf. VIII 3—5.

Fels, — alles Seiende und nichts vom Seienden." Wir sehen hier ab von dem neuplatonisch-pantheistischen Anklang[1] und geben zu, daß der Verfasser die Einzeldinge und ihre Kräfte nicht als göttliche Teilkräfte bezeichne, sondern nur nach dem stärksten Ausdruck ringe für die allschöpferische, allerhaltende, auf alles einwirkende göttliche Kraft.[2] Wir betonen hier nur die Verbindung von Bejahung und Verneinung. Vom Teil-Sein und Teil-Guten scheint zunächst der Weg zur Bejahung in aufsteigender Linie zum höchsten Wesen emporzuführen. Will man aber vom absoluten Sein, vom absoluten Seienden jedes Teil-Gutsein und überhaupt jedes Teil-Sein ausschließen und die Absolutheit des höchsten Seienden, sowie die absolute Einheit und Einzigkeit seines Seins zur Geltung bringen, dann überschreitet man den Weg zur Bejahung und betritt den „vorzüglicheren" Weg der Verneinung, auf dem selbst Geist, Leben, Wesenheit in bezug auf Gott negiert werden, — aber nicht um der Negation willen. Vielmehr muß die Verneinung selbst verneint werden, weil, wenn keine entsprechende θέσις möglich ist, auch eine entsprechende ἀπόφασις umsonst gesucht wird. Gott ist eben in unendlichem Maße unaussprechlich, nicht bloß licht- und liebreich, sondern überlichtvoll, überlieblichst, — überunerfaßlich.[3]

Selbst ein Vertreter des Neuplatonismus hat es in guter Stunde ausgesprochen, daß mit der „Verneinung" nicht eine „Beraubung" gemeint sei; vielmehr seien die Negationen als Mütter zu betrachten, die in den Bejahungen Töchter gewinnen.[4] Und der Areopagite läßt ganz unzweideutig seine Meinung erkennen.[5] Aber eben darum hätte hier die mystische Sprache ihr Genüge finden können in der einfacheren Aussageweise der Väter, be-

---

[1] Außerhalb der christlichen Gedankenkreise hatten die Negationen der thetischen Aussagen über Gott und seine Eigenschaften wenigstens zum Teil die Bedeutung einer Reaktion: Peller macht aufmerksam, daß es in Athen 19 verschiedene Zeuskulte, 17 Athenekulte gab, und daß ferner für Zeus allein 154 Epitheta, für Apollo 97 nachweisbar sind, siehe Chantepie de la Saussaye, l. c. II 81 (1. Aufl.).

[2] Vgl. Koch 194.

[3] De div. nom. I 5 u. VII 3; Myst. theol. III u. V; Coel. hier. II 3; vgl. auch den Kommentar Dionysius' des Kart. zur „myst. Theol.".

[4] Proklus, Platonis Theol. II, 6; In Parm. VI, 116, bei Koch 209 f.

[5] Myst. Theol. I: esse, essentia, vita etc. werden verneint zur Bejahung der superessentialitas, supersubstantialitas usw.; die Eigenschaften werden negiert, weil sie Gott nicht in beschränkter Weise zukommen und nicht vereinzelt und nicht als Eigenschaften, die etwa zum Wesen hinzukämen.

ziehungsweise der Schule, nach welcher alles von Gott auszuschließen ist, was eine Unvollkommenheit bedeutet, während alles, was in den Geschöpfen an Gutem sich bietet, in Gott als dem schöpferischen Urheber dieses Guten auf ganz vorzügliche Weise sich findet, so jedoch, daß die Anwendung der vom Kreatürlichen abstrahierten Begriffe auf das göttliche Wesen nur in analoger Weise geschieht.

Wer einen Körper als Geist bezeichnen wollte, so entwickelt Hugo von St. Viktor[1] die Areopagitische Idee, würde offenbar sich falsch ausdrücken; denn der Körper ist so wenig ein Geist, als der Geist ein Körper ist. Nun aber steht ohne Zweifel der geschaffene Geist nach Wesen und Eigenschaften dem Körper unvergleichlich näher als der geschöpfliche Geist dem allerhöchsten göttlichen Wesen, weil dort Geschöpf gegen Geschöpf steht, also Endliches gegen Endliches, Veränderliches gegen Veränderliches, — hier aber auf der einen Seite Geschöpfliches, Veränderliches, auf der anderen Seite der Unerschaffene, Unveränderliche, Ewige, Unerfaßliche. Und dennoch nennen wir Gott einen Geist, weil der Geist sich am meisten von allem Geschaffenen der göttlichen Natur annähert durch Weisheit und Liebe. Wir sagen also etwas, um nicht nichts zu sagen, weil das nicht gesagt werden kann, was zu sagen wäre. Noch fassen wir nicht die Wahrheit; wenn aber das Bild vergangen, wird die Wahrheit selber uns offenbar werden. In ähnlichem Sinne sind die Väter zu verstehen, wenn sie die wahre Erkenntnis Gottes darin finden, daß wir unser Unvermögen einsehen, Gott zu erkennen, weil jeder Schritt, der aufwärts führt in der Gotteserkenntnis, tiefer hineinführt in das Erkennen und Erleben der Unerfaßlichkeit Gottes.[2] Schon der Ausblick auf die Daseinsmeere der sichtbaren Schöpfung gibt uns immer wieder, wenn er Gottes Güte und Macht uns enthüllt hat, auch ein Ahnen seiner Unermeßlichkeit, vor der alles, was wir sehen und was wir denken, ein Nichts ist. Nicht minder aber vernehmen wir, erfahren wir den Widerhall der über alles Suchen und Fragen und Forschen und Sagen hinausgehenden Unendlichkeit des göttlichen Wesens aus dem tiefen Ozean des eigenen Selbst. Und wenn das Offenbaren Gottes unsern Geist erhebt, so erhebt ihn auch dieses „Sichverbergen" Gottes, wenn man den

[1] Annot. elucid. in Dionysii Hier. coel.

[2] Vgl. Gregor von Nyssa, De vita Moysis, Migne 44, 401, vgl. Spamer, Texte 95, [1] ff.

Ausdruck eines Kirchenvaters gebrauchen darf, der in diesem Bewußtwerden der göttlichen Unerfaßlichkeit eine gewaltig aufwärtsziehende Kraft begrüßt.[1]

Die Verwendung der Negationen ist sonach eine Folge der 186
großen Schwierigkeit, der wir begegnen, wenn wir über das göttliche Wesen in entsprechender Weise uns ausdrücken wollen. Nicht geringer ist die Schwierigkeit einer Aussprache über das *Wirken* Gottes, insbesondere über das Wirken Gottes in unserer Seele.[2] Zeugnis dafür ist jeder Versuch, einen sprachlichen Ausdruck zu gewinnen für die Innerlichkeit und Innigkeit der in der heiligmachenden Gnade und in der heiligen Liebe grundgelegten und im mystischen Leben der Vollendung entgegengereiften Einigung der Seele mit Gott. Die Mystiker sprechen hier kurzweg von einem „*Einswerden* mit Gott", einem „Zunichtewerden", einem „Verwandeltwerden", einem „Verlieren der Ichheit und Selbstheit", wie dies z. B. aus der „Deutschen Theologie" bekannt ist.

Im ersten Kapitel (Pfeiffer 4 f.) heißt es: „In welcher Kreatur das Vollkommene erkannt werden soll, daselbst muß Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit verloren und zunichte werden und die Kreatur ausgehen, soll Gott eingehen. Denn das ist der Verstand des Spruchs Sankt Pauli, nämlich, wenn das Vollkommene kommt (das ist, wenn es erkannt wird), so wird das Unvollkommene und Stückwerk (nämlich Kreatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit, Meinheit) alles verschmäht und für nichts gehalten."

„Außer dem Vollkommenen oder ohne dasselbe ist kein wahres Wesen; was nun aus demselben ausgeflossen oder entsprungen ist, das ist kein wahres Wesen und hat kein wahres Wesen denn im Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und ein Schein, der kein Wesen ist oder Wesen hat außer im Feuer, daraus der Schein ausgeht oder in der Sonne oder in einem Lichte."

Mißverständlicher noch als in dieser Ausführung über den Gegensatz von Einheit und Geteiltheit ist der Einheitsgedanke ausgesprochen in einer Entwicklung über den ewigen Willen und den kreatürlichen Willen — ich sage mißverständlicher für jeden, der sich nicht die Mühe nimmt, den ganzen Zusammenhang zu würdigen.

„Der ewige Wille, der in Gott ursprünglich ist und wesentlich und ohne alle Werke und Wirksamkeit, derselbe Wille ist in dem Menschen oder in der Kreatur wirkend und wollend. Denn dem Willen gehöret zu und es ist sein eigen, daß er wollen soll; was sollt' er anders? . . . Darum

---

[1] Gregor von Nazianz, Orat. II, n. 76 (Migne 35, 484), siehe oben n. 62.
[2] Vgl. oben n. 163.

soll die Kreatur sein und Gott will sie haben, damit dieser Wille sein eigen Werk darin habe und wirke, der doch in Gott ohne Werk ist und sein muß." „Und weil nun Gott ohne Kreatur wirkend und bewegend nicht wollen mag, darum will er's tun in und mit den Kreaturen. Darum soll die Kreatur mit demselben Willen nicht wollen, sondern Gott sollte und wollte wollend wirkend mit dem Willen, der in dem Menschen ist und doch allein Gottes ist." Kap. 51, Pfeiffer 206 f.

Leichter wiederum liest sich, was unmittelbar folgt als Maxime eines ideal-christlichen Lebens.

Wo dies lauterlich und gänzlich wäre, da würde gewollt, und doch nicht von den Menschen, sondern von Gott; da wäre der Wille nicht Eigenwille, und da würde auch nichts anderes gewollt, denn wie Gott will, denn Gott wohnete und wollte selber da, und nicht der Mensch, und da wäre der Wille eins mit dem ewigen Willen und wäre darein geflossen, und in dem Menschen wäre und bliebe Lieb und Leid, Wohl und Wehe und desgleichen." Ebenda 208.

Um sich zu überzeugen, wie bestimmt die „Deutsche Theologie" an anderen Stellen einem pantheistischen Mystizismus entgegen ist, mag man das 26. Kapitel vergleichen, in welchem die Demut des Geistes hohes Lob empfängt: Der wahre geistliche Mensch erkennt, daß er „von sich selber und von dem Seinen nichts ist und nichts vermag oder hat noch taugt, denn allein Gebrechen, Untugend und Bosheit. Danach folgt, daß sich der Mensch zumal ganz unwürdig findet alles dessen, was ihm von Gott und von allen Kreaturen je geschehen ist oder geschehen kann, und daß er Gott verpflichtet ist und auch allen Kreaturen an Gottes Statt in leidender Weise und zuweilen in tätiger Weise und in dienender Weise." Bei Pfeiffer, 93. Außerdem vergleiche man die Auffassung der Sünde Pf. 187 (Kap. 44).

187 Wie sich hieraus ergibt, sind die hermeneutischen Regeln, wie sie bei der Lektüre anderer Schriften in Geltung sind, bei der Würdigung der mystischen Literatur nicht außer acht zu lassen. Einzelne dunkle Worte und schwierige Stellen müssen nach der gesamten Anschauungs- und Ausdrucksweise des Autors beurteilt werden, nicht aber darf man umgekehrt einfache Worte und Gedanken durch Eintragung von Schwierigkeiten verdunkeln. Dabei ist zu beachten, daß bisweilen die gleichen Worte für verschiedene Dinge und wiederum verschiedene Ausdrücke für die gleiche Sache stehen. Auch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß in den Werken ein und desselben Verfassers ein verschiedener Sprachgebrauch und vielleicht auch eine abweichende, ja entgegengesetzte Auffassung bestand. Um so häufiger trifft es sich, daß weniger glückliche, weniger bestimmte oder auch einseitige Termini inmitten trefflicher Ausführungen sich finden. So gut Augustinus seine „Retraktationen" schrieb, darf man annehmen, daß manche

Mystiker bei einer späteren Revision ihrer Schriften gar manches anders ausgedrückt, in manchem auch ihre Meinung berichtigt hätten. Jedenfalls wird bei ihrer Lektüre um so größere Umsicht und Einsicht erfordert, je wichtiger die von ihnen behandelten Gegenstände, je fremdartiger ihre Sprache ist, und je näher etwa die betreffenden Schriften den Erstlingsarbeiten stehen.

Als Leitstern muß hier das Wort Hugos von St. Viktor dienen; Sumpta sunt vocabula, ut intelligi aliquatenus posset quod comprehendi non poterat. De Sacr. I 3, 31 (Migne, 176, 234.)

Treffliche Ratschläge für die Lektüre mystischer Schriften gab Honoratus a Sa. Maria am Schlusse seiner Schrift Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation (1708.)

Philippus a Sa. Trinitate, Theol. myst., Disc. prooem. orat. VI, meint, daß „in der Aufhellung und Erklärung der mystischen Termini beinahe die ganze Mystik liege." M. Godinez, Práctica de la teologia mística (ed. Sevilla 1682), beginnt deshalb seine Arbeit mit einer Tabelle der in der Mystik gebräuchlichen Termini.

Jedenfalls gilt R. Euckens Wort (Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879, 8) auch hier: „Mag die Terminologie je nach der Natur des Gegenstandes in einzelnen Fällen entscheidend, manchmal unterstützend, oft vorbereitend Verwendung finden, ein nicht unwichtiges Moment wird sie fast überall bilden."

Ich mache nur aufmerksam auf die Terminologie in der kleinen, aber höchst wertvollen mystischen Schrift De adhaerendo Deo. Hier ist von der Unio mystica u. a. gesagt: mutamus nos in Deum (Kap. 15), Deus erit in nobis omnia in omnibus (Kap. 13), cor ad superna transformare (Kap. 5), simplificare cor (ibid.); ist der Mensch ledig und frei von allem und jedem, dann kann er Gott ganz und allein anhangen: se in eum intimissimis medullis omnium virium suarum sincerissime et plenissime diffundit et immergit, dilatat et inflammat et resolvit se (Kap. 1). Die gleiche Terminologie findet sich in den bisher noch ungedruckten 7 letzten Kapiteln und in den übrigen mystischen Schriften Johanns von Kastl, vgl. Grabmann, Theol. Qu.-Schr. 1920, 209 ff.

Im Anschlusse an das gleiche Apostelwort, welches den Ausgangspunkt für die eben erwähnte Schrift bildet: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo, hatte Richard a S. Vict. unterschieden: spiritus in spiritu, spiritus supra spiritum, spiritus sine spiritu, l. 5 de contemplatione, c. 12 (cf. Angel. hier., c. 7). Damit wird der Aufstieg des inneren Lebens verstanden: eine Sammlung nach innen, die von den Einflüssen der Sinne möglichst frei geworden ist, — eine nach Freiheit vom eigenen Selbst ringende, feurig zu Gott aufsteigende Bewegung in lichter Liebe, — und endlich eine solche Vollendung dieser Sammlung und Liebe, daß es scheinen möchte, als ob das Menschliche im Göttlichen aufgegangen.

In bezug auf ähnliche Stellen beim hl. Bernhard, bei Meister Eckhart und anderen Mystikern macht W. Preger I 226 die richtige Bemerkung, man müsse „als Regel der Auslegung festhalten, daß die Absolutheit des Ausdruckes nur aus dem Bestreben kommt, eine Seite der Betrachtung ausdrucksvoller hervorzuheben".

Dies gilt insbesondere dort, wo die mystische Sprache ausgeführte Vergleichungen oder einfache Bilder in ihren Dienst nimmt (vgl. oben n. 181). Man vergleiche auch hier den „Gesandten der göttlichen Liebe". Oder man denke an Ausdrücke wie „Seelengrund", „Seelenfünklein", „Eintritt ins göttliche Dunkel", „Wüste der Seele", „dunkle Nacht" usw.[1]

Wer das religiöse Leben darstellen will, muß sich als Ziel setzen, daß er „*hinter den mannigfachen Ausdrucksweisen*, die eine Zeit zur Verfügung hat und die sich teils durch jahrhundertelange sprachliche und kulturgeschichtliche Entwicklungen, teils durch die auftretenden schöpferischen Persönlichkeiten erklären, *die Identität der Erlebnisse* erkenne". „Umgekehrt muß, wer die Lehren einer Religion darstellen will, sich als Ziel stecken, nicht bloß die einzelnen Gedankenkreise, sondern auch jede Nuance ihres Ausdruckes auseinanderzuhalten." S. H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister 69. Die hier gestellte Forderung wird nicht entbehrlicher, freilich auch nicht leichter, wenn man sie speziell auf das mystische Leben anwendet.

Eine überaus dankbare Einzelarbeit ist hier noch zu leisten nach einzelnen Autoren und Materien, Epochen und Schulen; manches Dunkel wird nur auf diesem Wege aufgehellt, manches Mißverständnis nur auf diesem Wege beseitigt. Denn auf viele andere Fälle trifft zu, was Poulain in bezug auf den hl. Johann vom Kreuze sagt: Quand nous lisons S. Jean de la Croix, nous avons présentes à l'esprit les divisions classiques des autres auteurs, tous les moules, où ils ont jété leurs idées; et bon gré mal gré, nous voulons y faire entrer les idées du Saint. C'est du temps perdu. Il a son moule à lui. l. c.[1] 223, cf.[6] 215 ff. und 526 ff.

Besonders wichtig sind diese Bemerkungen dann, wenn zur Schwierigkeit des Originals noch die Schwierigkeiten hinzukommen, welche infolge der *Übertragung in eine andere Sprache* sich ergeben. Bekanntlich hat Johann Gerson gegen das Buch Ruysbroeks „Von der geistlichen Hochzeit" in scharfer Polemik sich gewandt. Die Anlässe hierzu lagen nur zu einem geringeren Teile im Werke selbst, und sie bestanden in Stellen, die im Zusammenhalte mit anderen Schriften des gleichen Autors eine milde Deutung zulassen, wie Surius ausführt; andere Stellen aber, die von Gerson inkriminiert wurden, fanden sich zwar in der lateinischen Übersetzung, die Gerson vorlag, nicht aber im niederländischen Original.

187 a Schließlich ist es wohl selbstverständlich, daß die Terminologie der Mystiker eine erfolgreiche Behandlung nur finden kann, wenn man ihre *Quellen* studiert. Ein lehrreiches Beispiel hierzu bietet M. Grabmann,

[1] Arbeiten, wie das Glossar, welches Bihlmeyer seiner Suso-Edition beigab, sind gewiß eine wirksame Einladung zur Nachahmung.

Lehre des hl. Thomas v. A. von der scintilla animae, in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 14 (1900) S. 413—427. Neben scintilla animae haben wir intimus mentis sinus (Richard von St. Viktor), superior scintilla rationis (Petrus Lombardus), vertex animae, apex mentis (Dionysius der Kartäuser u. a.), — Seelenfünklein (Eckhard), Seelenburg (Theresia) Grabmann l. c. Dazu cf. ψυχῆς τις ψυχή (Philo), ἀκρότατον τῆς ψυχῆς (Proklus), ἄνθος τοῦ νοῦ (derselbe); siehe Koch 83 ff., 140, 143, 150, 183.

Bahnbrechend hat auf diesem Gebiete der Quellenforschung für die mystische Terminologie Denifle gearbeitet. Ich gebe noch einige Beispiele, zunächst in bezug auf das „Zunichtewerden" der Seele, das „Nichtsein" der Geschöpfe. „Die Verlorenheit seiner Selbstheit ist von der göttlichen Art, die ihm irgendwie alle Dinge geworden ist, wie die Schrift sagt", so Suso (Denifles Ausgabe 287); die Seele wird „entsetzt der ‚Ihrsheit'" (288). „Wenn der Mensch sich selbst entnommen wird, so daß er weder von sich noch um irgend etwas weiß und zumal ruhet in dem Grunde des ewigen ‚Nichts', so ist er wohl verloren in sich selber" (552 f.). „Dem Menschen vergeht sein Wille nach jenem Wollen, das er will aus Eigenschaft wirken nun dies, nun das," und nun ist sein Wille „vereint mit dem göttlichen Willen, und ist nichts wollend, denn das er selber ist"; denn „der Mensch wird so gar vereint, daß Gott sein Grund ist" —, „nach des Menschen Nehmung", „nicht aber in der Wesung" (553 f.). Man sieht, daß Seuse sich selbst einigermaßen erklärt. Denifle aber verweist (neben 1. Kor. 15, 28) u. a. auf Bernhard, Richard v. St. V., Albert d. G. und gibt weiterhin Parallelen aus Eckhart, Tauler u. a. (238 [1], 276 [2], 287 [4], 287 [6], 288 [2], 553 [1] u. ö.). Zum „Nichtssein" der Geschöpfe, zu dem „Allessein Gottes", zur „Allgemeinheit" der Dinge in Gott erinnert Denifle an den hl. Augustin, Sermo 7, n. 7: esse verum . . . non habet, nisi qui non mutatur und Conf. 7, 11: (die Geschöpfe haben ein Sein und haben doch kein Sein) esse quidem, quoniam abs te sunt, — non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt, sodann an den hl. Bernhard, Sermo 4 in Cant., n. 4: esse est omnium, quae facta sunt, factor eorum, sed causale, non materiale, und auf den hl. Thomas v. A., speziell seine Ideenlehre (z. B. S. Th., I., 15, 2). Archiv für Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalters, II, 515 [2], 517 [1]; Hist.-pol. Bl., B. 75, 915 f. Im Zusammenhang mit diesem Gegenstande hat Denifle zum öfteren auch die Berührungspunkte der spanischen und der deutschen Mystik aufgedeckt (vgl. oben n. 35, gegen Schluß); ich nenne an dieser Stelle das Wort Theresias vom „Vergessen des Unterschiedes zwischen der Seele und Gott", Leben, Kap. 24, Neue deutsche Ausg., 1903, 475 f. (Eine eingehende Prüfung würde wohl feststellen können, daß zugleich mit so manchem Gedanken- und Sprachgut der deutschen und niederländischen Mystik auch viel an scholastischem Erbgut den spanischen Mystikern ist vermittelt worden.)

Über das „von Gott Berührtwerden" darf ich verweisen auf die instruktive Abhandlung: Zur Theorie der fünf geistigen Sinne. Ein Beitrag zur mystischen Theologie, Katholik, 4. F., 9, 1912, I 97—113, 171 bis 183, vgl. 291—298 und wieder 372—377.

Das 2. Kapitel aus Ruysbroeks „Vom glänzenden Stein" (Lambert, 164 f.) bietet einen Beleg, welche Vorstellungen mit dem beliebten mystischen Wort „Bildlosigkeit" verbunden wurden: Will jemand bildlos sein von Herzen, so muß er aller ungeordneten Neigung entsagen; „aller Verkehr und alle Liebe, die nicht rein die Ehre Gottes bezwecken, bringen Bilder in das menschliche Herz, weil sie nicht aus Gott geboren sind", und nur, wer Gott allein anhängt, wird frei von aller Verbildetheit; denn Gott ist ein Geist! Vgl. z. B. De adh. Deo, c. 6 u. 8, wo die heilige Indifferenz gegenüber den Gütern und Zufällen des Erdenlebens als ein nudare mentem ab omnibus phantasmatibus bezeichnet wird (es wäre also irrig, in diesen Worten einen Hinweis auf angelische Erkenntnisweise zu sehen).

Im Anschluß an die obigen Bemerkungen über die scintilla animae scheint mir dienlich, auf die Ausführungen des hl. Johann v. Kr. über „das tiefste Seelenzentrum" aufmerksam zu machen. Der Ausdruck wird im dritten Verse der „Lebendigen Liebesflamme" (bei der ersten Strophe) gebraucht und eingehend erklärt. Ich hebe nur wenige Sätze heraus: „Da die Seele ein Geist ist, hat sie in ihrem Sein weder ein Hoch noch ein Nieder, weder eine größere oder eine geringere Tiefe, wie es bei materiellen Dingen (cuerpos cuantitativos, cuerpos fisicos) statthat." Mithin gibt es auch in der Seele kein Zentrum, das im dimensiven Sinne mehr oder weniger tief wäre. Der Ausdruck „tiefstes Seelencentrum" bedeutet nur jene letzte Tiefe, „bis zu welcher ihr Sein und die Kraft und Stärke ihrer Tätigkeit und Regsamkeit reichen kann". Zur Erklärung wird weiter beigefügt, daß Gott auch für jene Gläubigen, die nicht auf der mystischen Höhe weilen, Zentrum ist, tiefstes und innerstes Zentrum aber nur für jene, welche mit allem Sein und Können, mit allem Lieben, Schauen, Kosten ihrem Gott vereinigt sind. „Die Liebe ist es ja, die mit Gott eint, und je mehr Grade der Liebe, um so inniger die Einkehr ins Zentrum (der Heilige gebraucht das Wortspiel: mas profundamente entra en Dios y se concentra con él). Zum Vergleiche dient dann noch die „Konzentration" des Lichtes im Kristall — bis zu dem Grade, daß er sich vom Lichte nicht mehr unterscheidet und „ganz Licht zu sein scheint".

§ 29. Die Relativität der diesseitigen Vollendung der Gotteinigung; die Einseitigkeit des mystischen Ideals im Quietismus.

188 Man muß die Schwierigkeit, welche mit der sprachlichen Wiedergabe des mystischen Lebens verbunden ist, im Auge behalten, wenn man den Quietismus in seiner weiteren und in seiner

engeren Fassung richtig beurteilen will.[1] Gewiß waren die Quietisten nicht frei von irrigen Anschauungen. Allein manche Mißverständnisse haben sie lediglich dadurch verschuldet, daß sie ihrer Vorliebe zu überschwenglichen Ausdrücken zu sehr nachgaben.

Unter Quietismus wird nach dem *speziellen* Sinne ein eigentümlicher *Gebetsweg*, nach dem *weiteren* Sinne eine eigentümliche *Lebensrichtung* verstanden. *Gemeinsam* ist das Ziel: die vermeintliche Verbürgung der Unio mystica. Nach Michael de Molinos soll das große Geheimnis des inneren Lebens in der Passivität, ja in der „Vernichtung" der Seelenkräfte liegen: das beste Beten ist der Verzicht nicht bloß auf die äußeren liturgischen Übungen, sondern auch auf jede Art von distinkten innergeistigen Akten. Die Messalianer und Hesychasten hatten schon längst (vom 4., bzw. 6. Jahrhundert an) zuvor mit einer gewissen Konsequenz die reine Beschaulichkeit, das „Ruhen" von jedem äußeren und inneren Tun als das echte Lebensideal verkündet,[2] wie es übrigens auch außerhalb des christlichen Gedankenkreises oft genug geschehen war und noch geschieht.

Jedem Freunde des mystischen Lebens wird auf seinem Pfade, gleich einem guten Genius, das Wort der „Ruhe", des „Schweigens" begegnen. Wie die Vertiefung[3] zu wissenschaftlichen und

---

[1] Zur Geschichte und Literatur des Quietismus verweise ich zunächst auf die betr. Artikel (Quietismus, Molinos, Fénelon usw.) im Kirch.-Lexikon, Kirchl. Hand-Lexikon und Dict. de la Théol. Cath. (II 1069—1077, vgl. 1089), sowie Herzogs Real-Enzyklopädie und J. H. Blunt, Dictionary of Sects etc. (p. 471—475). — Im einzelnen seien erwähnt: Nik. Terzago, Theol. historicomystica, (Venedig) 1766; Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, 1875 (wird der katholischen Kirche *nicht* gerecht); M. Gutiérrez, El mysticismo ortodoxo (Valladolid), 1886, p. 157 bis 174; Menendez y Pelayo, Historia de las ideas estéticas in Esp. (Madrid) 1883 ff. (Bd. 3 u. 4); Kardinal Cas. Gennari, Del falso mysticismo, (Rom) 1907; J. Pacquier, Qu'est-ce que le Quiétisme? (Paris) 1910; Kardinal Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte, 5. Aufl. von P. J. Kirsch III 93—96, IV 104—106, dazu vgl. die in diesen Werken verzeichnete Literatur.

[2] Vgl. von älteren F. J. v. Stein, Kirchenlex. 5, 1960 ff., und des gleichen Verfassers Monographie, Die Hesychasten, 1873. Dazu B. Schmidt, Das geistige Gebet. Eine Untersuchung zur Geschichte der griechischen Mystik (Dissertation) 1916; unter Hinweis auf Papamichaels Schrift über Gregor Palamas, 1911, wird die ekstatische Tendenz dieser Form des Quietismus, welcher jeder Erwägung, jedem Gedanken entführen will, betont, vgl. unten n. 293.

[3] Vgl. Plato, Rep. VI 496, D; Philo, De migr. Abraham 16, nach Koch 184.

künstlerischen Zwecken, ist auch jede entschiedene religiöse Einkehr bedingt durch äußere und innere Stille. Aber wie verschieden ist doch der Sinn, der mit dieser Forderung verbunden wird! Wenn etwa der hl. Vinzenz von Paul schreibt [1]: „Verehren Sie doch in Ihrem Herzen das ruhige und stille Herz unseres Herrn, weil Sie so fähiger werden, ihm zu dienen; denn das Reich Gottes ist ein Reich des Friedens im Hl. Geiste, der nur dann in Ihrem Herzen wohnen wird, wenn darin alles ruhig ist" — soll dies wohl im gleichen Sinne zu verstehen sein wie die bekannte Stelle, an welcher Angelus Silesius die „Stille" preist?

„Geschäftig sein ist gut, viel besser aber beten;
Noch besser aber stumm und still vor Gott den Herren treten!"

Um das teils Mißverständliche, teils Falsche in den Behauptungen des Quietismus und Semi-Quietismus im 17. Jahrhundert mitsamt seinen Vorgängern und Ausläufern zu beurteilen, wäre es von Vorteil, eine Zusammenstellung der verwandten Ausführungen der früheren Quietisten zu haben, auch insoweit dieselben nicht unmittelbar auf die Gebetsübung sich beziehen; denn die Rückwirkung der Lebensführung auf die Gebetsübung ist eine ebenso unvermeidliche Konsequenz als die Beeinflussung des Lebensideals durch das Gebetsideal.

189 Ich erinnere nochmals [2] an die quietistischen Maximen der indischen Einheitsmystik, deren antisozialer und antiethischer Klang weit absteht von dem ethischen Ernst und dem sozial-caritativen Zug des christlich-mystischen Ideals.

Das Erlöschen der Ichheit ist nach diesem System der Weg, um ein für allemal frei zu werden von aller Trübung des wahren Friedens, da in jenem Erlöschen die Gegensätze verschwunden sind, auch die Gegensätze von Ja und Nein, von Gut und Bös. Weil das „Brahman" nicht erniedrigt wird durch böse Werke und nicht erhöht wird durch gute Werke, lebt der echte Mystiker „jenseits von Gut und Bös". Wohl heißt es, daß die Altvorderen gut daran taten, alles „eitle Verlangen" abzuwerfen, sich freizuhalten vom Verlangen nach Nachkommen, vom Verlangen nach Besitz, vom Verlangen nach der Welt. Aber was soll das, wenn Bejahung und Verneinung miteinander Fangball spielen!

[1] An Frau Le Gras, siehe Leben des hl. Vinzenz v. P. (Wien 1835) I, 174 f.

[2] Vgl. oben n. 164.

„Der Vater ist nicht Vater, die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden; der Dieb ist nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder; der Aszet ist nicht Aszet, der Büßer nicht Büßer; dann ist Unberührtheit vom Guten und zugleich Unberührtheit vom Bösen; dann sind überwunden die Qualen des Herzens." „Wer nicht sieht, ist doch sehend; denn für den Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites außer ihm, kein anderes von ihm Verschiedenes, das er sehen könnte."[1]

Verglichen mit solchen Dithyramben auf die Apathie und den Antinomismus haben manche[2] Loblieder der Neuplatoniker auf Stille und Schweigen einen fast milden Klang. Die Maxime Plotins, daß „der Mystiker in Ruhe harren soll, bis die göttliche Erleuchtung sich einstellt",[3] ist fast wörtlich wiederholt worden von den Autoren des 17. Jahrhunderts, aus denen hier sofort einige Sätze zur Charakterisierung der ganzen Richtung mitzuteilen sind. Ich wiederhole hier, was ich früher gesagt habe: diese kühnen Ergüsse wären wohl großenteils unterblieben, sicher aber wären sie weniger enthusiastisch aufgenommen worden, wenn man sich bewußt gewesen wäre, wie nahe man damit den oben skizzierten Anschauungen gekommen sei.

In ihren geistlichen Briefen ergeht sich Frau von Guyon 190
gelegentlich in folgenden paradoxen Sätzen: „Lasset uns ebenso vergnügt sein in dem nämlichen Willen (Gottes), wenn er uns keine Barmherzigkeit erzeigen sollte, als wenn wir sie in der Tat und Kraft erführen; denn sein Wille ist uns mehr als alle Barmherzigkeit. O du Wille meines Gottes, du würdest in der Hölle mein Paradies sein! Du Paradies, du würdest ohne den Willen meines Gottes nur eine Hölle sein!"[4]

Man darf die Schriftstellerin nicht etwa damit entschuldigen wollen, daß sie von einer Rede-Figur Gebrauch zu machen das

---

[1] Bei Dahlmann 121 f. vgl. 63, 76.

[2] Nicht alle; vgl. auch hier die Zitate von n. 164.

[3] ἡσυχὴ μένειν ἕως ἂν φάνῃ. Nach Strauß-Torney entspricht die altägyptische „Menu" (Ruhe, Stille) der gnostischen Σιγή, von welcher Basilides, Valentin, die Schüler des Markus, zu erzählen wissen, siehe Hippolyt, Philos. VII 27; Irenäus, Adv. haer. I 11, 5 u. 13, 6. Vergleiche zum Ganzen Koch 123—134, sodann O. Casel, De philosophorum Graecorum silentio mystico (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten XVI, 2) 1919.

[4] Lettr. spir. I 173, Heppe 471.

Recht habe; sie selbst würde diese Verteidigung zurückweisen. Denn in dem „Opfer der Seligkeit" glaubt sie gerade den höchsten Gipfelpunkt des inneren Lebens aufgezeigt zu haben. Schon ist in der Seele die leiseste Regung ihrer Selbstheit erloschen. Sie kennt weder Neigung noch Widerwillen, weder Abneigung noch Begierde. Nun gilt es, völlig „nichts zu werden", „mystisch zu sterben". Die Seele erscheint nämlich sich selbst als ewig verworfen; in diesem schrecklichen Zustande winkt aber das wahre innere Leben. Gott will jetzt die Seele zur höchsten Vollendung führen. Die Seele geht ein in Gottes Willen: sie bringt das Opfer ihrer eigenen Seligkeit, wie es Christus will, und damit ist sie denn erwacht zu einem ganz neuen höheren Leben.[1]

Auf die Kontroverse, welche sich auf die einschlägigen Aussagen Luthers anschließt, ist hier nicht einzugehen (vgl. indes n. 191). Dagegen seien die Stellen, in welchen Tauler von der „Höllenbereitschaft" handelt, kurz berührt. Der Leser würde einen Gewinn haben, wenn er diese Stellen im Zusammenhang nachprüfen möchte. In einer Pfingstpredigt mit dem Texte Repleti sunt omnes Apg. 2, 4 behandelt der Mystiker die sieben Gaben des Hl. Geistes und schildert dabei, welche Fülle von Licht und Kraft und Wonne in die Seele einkehrt. Unmittelbar hieran schließt sich der Hinweis auf die Gefahr, daß die Seele in den göttlichen Gaben sich selbst suche und dadurch von der Höhe herabsinke, und in diesem Gedankengange ist der inneren Prüfungen (vgl. § 30) gedacht, zu welchen die Seele sich bereit halten muß — sei es auch ein Abgrund der Trostlosigkeit und der Pein, ja der Höllenabgrund selbst —, um nur vom Selbstischen frei zu werden (Vetter 108, 16). Zum tieferen Verständnis ist die Predigt über Eph. 4, 1—6 (auf den 17. Sonntag nach Pfingsten) zu vergleichen, in welcher als Frucht ekstatischer Erleuchtung ein Grad der Demut erscheint, in dem der Mensch in seinem ganzen Unwert sich erkennt, unwerter als selbst Luzifer (Vetter 245, 9 ff.). Dazu ist noch zu beachten die Predigt „auf den **16. Sonntag**" über Eph. 3, 14. Hier wird der „Trunkenheit" der Liebe gedacht, in welcher der Apostel Paulus bereit war, für die Brüder „Anathema" zu werden (Röm. 9, 3: nach dem nächsten Sinn ist die Bereitschaft gemeint, auf die Verheißung des Bundesvolkes und auf die Gnadengüter des neuen Israel um der Rettung der Stammes-Brüder willen zu verzichten) und ist dann vom wahren Gottesfreund gesagt: „Wäre es möglich und hätte es Gott so geordnet — er hat es aber nicht getan —, daß alle, die in der Hölle sind, heraus möchten kommen und er allein für sie dorten sollte bleiben: er wollte es gerne für sie tun aus Liebe" (368, 5 ff.), gleich einem hl. Dominikus, der sich als Sklaven feilbot, um mit dem Erlös anderen die Freiheit zu erkaufen (367, 20). Hätte sich Frau von Guyon an dieses Vorbild gehalten, so würde ihre Lehre von der Höllenbereitschaft ohne Tadel sein. Sieh übrigens zur Sache selbst unten n. 194.

[1] Discours II, 52, 15 f., Heppe, 466.

An anderer Stelle[1] rühmt de Guyon den Hochstand der auserwählten Seelen, die in ihrem Innern das gefunden haben, was sie umsonst im Äußeren gesucht. „Sie sind in einen Stand innerer Freiheit versetzt, in welchem das innere Gebet von selbst aus ihrem Herzen quillt. Je mehr sie in ihr eigenes Innere sich versenken und verlieren, um so mehr kosten sie ein Etwas, das in überschwenglicher Weise sie beseligt." Allem absterbend, möchten sie auch aller Welt das Glück dieses seligen Sterbens mitteilen. Wenn sie sich in der herrlichsten Natur ergehen, vermögen sie kaum etwas zu unterscheiden. „Die Bäume blühen nicht, die Blumen duften nicht für sie." Die Seele wird durchblitzt von wundersamen Bildern. Eine göttliche Kraft hat diese Glücklichen gefangen genommen, und „alles ist vergöttlicht" — „um so zu sagen", wie doch die Verfasserin gelegentlich beifügt,[2] während sie an anderen Seelen keinerlei Vorsorge trifft, ihre aus edlen Anschauungen und aus unbesonnenen Übertreibungen buntgemischten Sätze vor Mißdeutung zu schützen.[3]

Bevor wir auf den großen Apologeten der Frau von Guyon, 191
Bischof Fénelon, eingehen, müssen wir den Mann beachten, der weitaus den größten Einfluß auf die ganze Bewegung ausübte und der bereits wiederholt Erwähnung fand, Michael de Molinos. Er lebte und wirkte in Spanien, dann aber in Rom und genoß, als Seelenführer wie als aszetisch-mystischer Schriftsteller, großes Ansehen, bis ihm zuletzt die Einseitigkeit seiner Anschauungen und überdies Bedenken gegen seinen Wandel die kirchliche Verurteilung zuzogen. Molinos hat reichlich aus den aszetischen und mystischen Schriftstellern seiner Zeit und der früheren Jahrhunderte geschöpft und manche kostbare Perle in seinen „Geistlichen Wegweiser" aufgenommen. Er zitiert Theresia und Alvarez, Tauler und Suso, Thomas und Bonaventura, Gregor und Augustinus. Ihm selbst stand eine aus der Erfahrung gewonnene reiche Seelenkunde zu Gebote; man vergleiche nur seine Darstellung der „geistigen Dürre", der Irrwege der Selbstsucht, der Fehlgriffe in der Seelenleitung. Er wußte auch für seine Ideen ein schönes,

[1] In den Torrents, bei Heppe, 463.

[2] Le Cantique 6, 4, vgl. dagegen Lettr. spir. II 187.

[3] Als ein Beispiel der Nachwirkung der Frau von Guyon sei erwähnt die Schrift „Anton Reiser" von K. Phil. Moritz, vgl. W. Mahrholz, Deutsche Selbstbekenntnisse, 1919, 231 f.

durch Bilder belebtes sprachliches Gewand zu finden. Übrigens verfaßte er außer dem genannten Hauptwerke noch eine Reihe anderer Schriften und wirkte überdies durch seine zahlreichen Briefe. Ohne Zweifel wurden von seinen Anhängern die Einseitigkeiten noch weiter überspannt, und vor allem mußte das Konventikelwesen, zu dem die neue Richtung den Anlaß gab, bedenkliche Folgen nach sich ziehen. Hier sind nur die Sätze zu beachten, welche, ausgezogen aus seinen Werken, teilweise als häretisch und verdächtig, teilweise als irrig, bedenklich, schädlich am 20. November 1687 von Papst Innozenz XI. in der Bulle „Coelestis Pastor" zensuriert wurden.

Es ist notwendig, wenigstens die wichtigsten dieser Sätze nach Sinn und Wortlaut mitzuteilen.

Erstens: Nach Molinos sollen die gewöhnlichen drei Wege der Läuterung, Erleuchtung, Heiligung das Absurdeste sein, was jemals in der Mystik behauptet worden ist; es gibt nur einen Weg: das innere Leben. Dieses wahre innere Leben besteht in der Passivität, in der Annihilation der Seelenkräfte. Wer, statt diesen herrlichen Weg zu gehen, das geistliche Leben nach der gewöhnlichen Weise pflegt, wird sich in der Todesstunde bitter enttäuscht finden und muß im Jenseits erst geläutert werden.

Die hier zur Erörterung stehenden Sätze des Quietismus lassen sich nahezu vollständig auf einseitige und extreme Wiedergabe von Ideen und Darstellungen der früheren Mystiker zurückführen. Was speziell die „Annihilation" betrifft, so überließ sich auch Luther vielfach dem Eindruck dieser mystischen Idee. In den lateinischen Predigten von 1517 heißt es (siehe Hunzinger, Luther und die deutsche Mystik, Neue kirchl. Zeitschr. 19, 1908, 984): „Gleichwie wir nichts gewesen sind, nichts begehrt haben, bevor wir geschaffen wurden, außer allein in Gottes Wissen, so müssen wir jetzt dahin zurückkehren, daß wie in ähnlicher Weise nichts wissen, nichts begehren, nichts sind." Ähnlich in der Erklärung des Römerbriefes (Fol. 206 b, Denifle, Luther I 599 f., vgl. J. Ficker, Luthers Vorlesungen über den Römerbrief, 1908, LXXXII; Grisar, Luther I 187 vgl. 138 f.): capaces autem tunc sumus, operum et consiliorum eius, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passivi, tum quoad interiores quam exteriores actus.

Die Sätze des Molinos siehe bei Denzinger, Enchiridion, n. 1221 ff.; einige Belege mögen folgen (vgl. oben n. 129):

Prop. damn. 1. Oportet hominem suas potentias annihilare, et haec est via interna.

Prop. damn. 2. Velle operari est Deum offendere, qui vult esse ipse solus agens etc.

Prop. damn. 4. Activitas naturalis est gratiae inimica, impeditque Dei operationes et veram perfectionem; quia Deus vult operari in nobis sine nobis.

Vgl. prop. 5 (siehe oben n. 174a) sowie prop. 26 und 54.

Dazu vgl. die (1689) von Innozenz XI. verworfenen Sätze des Kardinals Petrucci.

Prop. 11: Il niente è l'esemplare dell' anima mistica. Come stava egli prima che Dio creasse il mondo? Pensava egli a se stesso, et haveva cura di se? . . . Certo che no.

Prop. 12: Quando l'anima annichila tutte le cognitioni, quanto le sera facile di porsi con la fede cieca in Dio! . . .

Prop. 19: L'anima, la quale per gratia di Dio è giunta a questo stato (cioè della contemplatione negativa) perde ancora la distintione delle cose nel suo virtuoso operare, e perde la propria volontà . . .

Siehe J. Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher, 1904, 563 ff.

In diesem Zusammenhange möchte ich noch zur ganzen Frage des Quietismus aufmerksam machen auf H. Watrigant, L'école de la spiritualité simplifiée et la formule de laisser faire Dieu, Rev. des scienc. eccl., S. 9, t. 8, p. 150 ss., 228 ss., sowie insbesondere auf die zwei Predigten Taulers auf den ersten Fastensonntag, bei Hamberger, I; siehe z. B. S. 195, 204 f., 208 f.

Zweitens: Molinos mahnt[1]: „So du willst, daß der höchste König auf dem Throne deiner Seele sich niederlassen soll, so mußt du sie rein, stille, friedlich halten, rein von Sünde und Gebrechen, still und frei von Furcht, ledig von Begierden und Gedanken, friedlich von Anfechtungen und Drangsalen." Um solches zu bewerkstelligen, mußt du die Seele in ihr Inneres einkehren lassen durch die Einziehung aller ihrer Kräfte, auch in der Zeit des Gebetes. „Halte dich versichert, daß, wenn du nicht mehr der Betrachtung obliegen kannst, solches deine größte Glückseligkeit sei; dann ist es ein klares Zeichen, daß dich Gott durch den Glauben und durch die Stille als einen kürzeren und leichteren Weg zu sich ruft." Auf diesem Wege kann die Seele, „wenn sie erstorben, stumm, gelassen bleibt, ohne Hindernis den göttlichen Einfluß empfangen". „Wer sollte nicht glauben, der Same wäre ganz verfault und verdorben, wenn er so lange in der Erde liegt! Und gleichwohl sieht man ihn nachher aufgrünen, wachsen, Frucht bringen. Also ist es auch mit der Seele, wenn sie Gott der Betrachtung beraubt."[2]

[1] „Geistl. Wegweiser" I 1.
[2] Ibid. I 2.

Einschlägige Propositionen (prop. 18, 20, 21) wurden oben n. 129 (vgl. unten n. 193 gegen Schluß) mitgeteilt; dazu beachte, was Joseph a Spir. St., Jahrbuch für Philos. u. spek. Th. 21 (1907) 441 schreibt: „Es kann nicht genug vor dem aus pietistischem Hang oder geistlichem Stolz hervorgehenden Irrtum gewarnt werden, als ob eine fromme, eifrig dem Gebete obliegende Seele durch ein dumpfes, stumpfsinniges Hineinstieren ins Leere den Zustand der Beschaulichkeit herbeiführen könnte oder als ob jede Unfähigkeit zur Übung der Betrachtung als Signal für den Eintritt des beschaulichen Zustandes angesehen werden dürfte." Mit dieser quietistischen Art hat es nichts zu tun, wenn gemäß dem früher (§ 22 und 23) Gesagten nach längerer Pflege des inneren Gebetes die eigentlich diskursiven Akte zeitweilig mehr zurücktreten und mehr ein gewisses einfaches Hinblicken auf die göttlichen Dinge und eine liebevolle Hingabe an dieselben statthat, indem die von ungeordneten Neigungen freigewordene und zu tiefer Sammlung gekommene Seele in solcher Hingabe in Ehrfurcht des gegenwärtigen Gottes eingedenk ist. Vgl. Zeiler, Beschauung, Kirchenlex. 2, 505 (n. 4).

Anschließen möge sich hier die Prop. damn. 25: Etiamsi superveniat somnus et dormiatur, nihilominus fit oratio et contemplatio actualis: quia oratio et resignatio idem sunt, et dum resignatio perdurat, perdurat et oratio! Dazu macht Gennari, p. 55, in nüchterner Weise auf ein Zweifaches aufmerksam: 1. die Schrift verbindet „Wachen und Beten" (nicht Schlafen und Beten), Mark. 14, 38; Kol. 4, 2; 2. Kontemplation und Resignation fallen schon deshalb nicht zusammen, weil erstere in hervorragender Weise den Intellekt beansprucht, letztere im Willen ruht (vgl. Thomas v. A., S. Th. II II 84, 1 u. I II 19, 10).

Drittens: Als eine Folgerung dieser Entwertung des betrachtenden Betens ergab sich für Molinos die Theorie einer zweifachen Weise, auf den Empfang der heiligen Kommunion sich vorzubereiten: die noch nicht zur Innerlichkeit Gelangten mögen ihre Sünden bereuen und bekennen, sich von den Kreaturen losmachen, darüber meditieren, wer derjenige sei, den sie empfangen wollen, und wer es sei, zu dem der Heiland komme, und welche Gnaden sich hier bieten; die wahrhaft Innerlichen dagegen bedürfen keinerlei aktueller Vorbereitung, weil ihr ganzes von der passiven Gelassenheit durchformtes Leben die allerbeste und zwar beständige Vorbereitung auf die heilige Kommunion ist.[1] In gleicher Weise ist die Übung spezieller Danksagungen ganz entbehrlich, und dasselbe gilt in bezug auf die Übung des Bittgebetes, auf die Feier der Festtage, was alles der innerlichen Seele mehr Hindernis als Förderung bedeutet. Auch die sakramentale Beichte ist ihnen nicht notwendig, ja sie ist ihnen unmöglich.

[1] II 13.

Prop. damn. 32: Nec ante nec post communionem[1] alia requiritur praeparatio aut gratiarum actio (pro istis animabus internis) quam permanentia in solita resignatione passiva; quia modo perfectiore supplet omnes actus virtutum, qui fieri possunt et fiunt in via ordinaria. Et si hac occasione Communionis insurgunt motus humiliationis, petitionis aut gratiarum actionis, reprimendi sunt, quoties non dignoscatur, eos esse ex impulsu speciali Dei: aliae sunt impulsus naturae nondum mortuae.

Ferner siehe P. d. 33, 34, 47, 48, 60, sowie 14 und 15.

Viertens: Wiederum eine Folgerung, aber eine der verhängnisvollsten, wird gezogen, wenn die volle Resignation gefordert wird gegenüber Eifer oder Lauheit in geistlichen Dingen, gegenüber jeder Art von Versuchung, selbst gegenüber dem Bösen, falls es „infolge dämonischer Gewalt" oder „auf höhere Erleuchtung hin geschieht", weil es dann nicht Sünde sein kann! Denn im Hochstande des inneren Lebens könne eine Sünde überhaupt nicht mehr geschehen,[2] weder eine schwere, noch eine läßliche Sünde; die Seele habe ja keinen eigenen Willen mehr, sie könne also nichts anderes wollen, als was Gott will, sie wohne in einem unerschütterlichen, unveränderlichen Frieden.

Prop. d. 17: Tradito Deo libero arbitrio et eidem relicta cura et cogitatione animae nostrae, non est amplius habenda ratio tentationum; nec eis alia resistentia fieri debet nisi negativa, nulla adhibita industria; et si natura commovetur, oportet sinere, ut commoveatur, quia est natura. Man sieht, wie leicht der extreme Supranaturalismus zum krassesten Naturalismus führt, cf. Prop. d. 28, 37, 41, 42! Für den niedrigsten Antinomismus muß das paulinische Wort (Röm. 7, 19) herhalten: Quod nolo malum, hoc ago, während Eph. 6, 11—17; 1. Petri 5, 8 u. a. Stellen keck ignoriert werden; siehe Prop. d. 45 u. 47! Vgl. unten n. 195.

Was bei pathologischen Zuständen in einzelnen Fällen zutreffen kann, wird hier zum Prinzip des höchsten Seelenstandes verkehrt: es gibt Psychopathien, bei denen die sittliche Verantwortlichkeit eingeschränkt oder aufgehoben ist; aber dergleichen gehört nicht in die Mystik, sondern in die Ethik, bzw. in die Psychiatrie. Es gibt auch Fälle mit einem leichten psychopathischen Einschlag, bei welchen die Ablenkung auf andere Dinge die einzige Möglichkeit ist, der Versuchung zu begegnen (vgl. unten n. 204). Dies hat aber mit den quietistischen Verirrungen nichts gemein.

Die eigentliche Wurzel dieser Verirrungen ist das Verkennen der Relativität der diesseitigen Vollendung. Siehe prop. d. 57: Per contemplationem aquisitam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata,

---

[1] Vgl. dazu den Irrtum der Beguarden (unten n. 195), verurteilt auf dem Viennense, Denzinger n. 478.

[2] Vgl. dagegen Thomas v. A., De Verit. 24, 9.

nec mortalia nec venialia; prop. d. 61: Anima, cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle, quam quod Deus vult, cf. prop. d. 62.

Tendenzen solcher Art können sich auf die Klassiker der Mystik nicht berufen. Diejenigen, die in den Quietismus verfallen, „verirren" nach Tauler „so fern von Gott und von allen Tugenden, daß sie kaum oder nimmermehr wiederkehren können, und das sind alle diejenigen, die ohne Übung der Tugend, mit einem ungebildeten, bloßen Verstand, eigenen Willen in sich besitzen, in bloßer Ledigkeit ihres Geistes und ihrer Natur. Diese fallen in eine blinde Verleitung ihres Wesens und werden unachtsam aller guten Werke von außen und inwendig und verschmähen alle inwendigen Werke, das ist Willen und Wissen, Liebhaben und Begehren, und alle Wirksamkeit und Zuneigung zu Gott. Hätten sie in all ihrem Leben eine Stunde Gott lauter gemeinet und liebgehabt und wahre Tugend versucht, so möchten sie zu diesem Unglauben nicht kommen. Denn die Engel und die Heiligen und Christus selbst werden ewiglich lieben und begehren, danken und loben, wollen und wissen, und ohne diese Werke mögen sie nicht selig sein, — und wirkte Gott selbst das nicht, er wäre weder Gott noch selig!"

„Darinnen sind diese Menschen schwer betrogen, denn sie entschlafen und versinken in gefährlicher, natürlicher Ruhe. Wenn sie diese Rast in sich selbst empfinden ohne Liebe, ohne Übung der Tugend, so wollen sie dieselbe besitzen und dabei bleiben." „Dieser Leute Weise ist ein stilles Niedersitzen des Leibes ohne Werke, mit lediger, unbeachteter Sinnlichkeit und gekehrt in sich selbst. Sie sind ohne Übung und ohne liebendes Anhangen an Gott; darum erkennen sie sich selbst nicht, sondern ruhen in ihrem eigenen Wesen, und also ist ihr Wesen ihr Abgott, denn sie dünket, es sei ein Sinn, und sie hätten ein Wesen mit Gott; doch das ist unmöglich, und hiermit sind sie am schwersten betrogen, wie ich euch oft und viel gesagt habe."

„Der Mensch muß sich setzen in den niedersten Stand, unter alle Menschen, als armer Sünder." „Auf diese Untertänigkeit mag er sein Fundament setzen für ein hohes Leben!" „Danach soll er die Gebote Gottes und der heiligen Kirche anfassen, und die soll er meinen zu halten und dabei zu bleiben, dieweil er lebt." „Er muß seine Natur bezwingen und widerstehen allen unordent-

lichen Lüsten." Er soll sein Kreuz tragen, Liebe und Milde haben zu den Menschen, Treue und Gehorsam gegen Gott.[1]

Ähnlich spricht Ruysbroek über den falschen Quietismus: „Wegen der natürlichen Ruhe, die sie infolge ihrer Müßigkeit fühlen und besitzen, halten sie dafür, daß sie frei und mit Gott unmittelbar vereinigt seien, und daß sie erhaben seien über alle Bräuche der heiligen Kirche, über die Gebote Gottes, über das Gesetz und über jegliches tugendhafte Wirken . . . Sie meinen, wenn sie wirkten, so könnte Gott in seinem Wirken gehindert werden. Und deshalb sind sie ledig aller Tugend, und zwar so ledig, daß sie Gott nicht loben noch danken wollen. Und sie haben keine Erkenntnis noch Liebe, noch Willen, noch Bitte, noch Verlangen; denn sie wähnen, alles, was man bitten oder begehren könne, schon zu besitzen . . ."

„Sie sagen auch, daß sie nimmermehr zunehmen möchten an Tugend, noch auch mehr Lohn verdienen", „daß sie dagegen ohne Willen leben, daß sie ihren Geist in Ruhe und Freisein Gott gegeben haben, daß sie Eins sind mit Gott und zunichte geworden an sich selber. Darum könnten sie, was die leibliche Natur begehrt, unbehindert tun; denn sie seien zur Unschuld gelangt, und es sei ihnen kein Gesetz auferlegt"; sie willfahren deshalb den Gelüsten, damit die Ledigkeit ihres Geistes nicht gestört werde! So „Zierde der geistlichen Hochzeit", II. Buch, 76. Kap. (vgl. 77. Kap.), Lambert 144 f.; siehe auch „Der glänzende Stein", Kap. 10, bei Lambert 189, sowie „Das Buch von der höchsten Wahrheit", Kap. 4, Lambert 207.

Der bereits erwähnte Fénelon, Erzbischof von Cambrai,[192] ragt zwar in jeder Weise über die eigentlichen Vertreter des Quietismus hinauf, hat aber nichtsdestoweniger in einer Reihe von Behauptungen die goldene Mitte der Wahrheit überschritten. Fénelons unermüdliche hirtenamtliche Tätigkeit, seine schriftstellerische Fruchtbarkeit, seine klassische Bildung, seine pädagogische Erfahrung, sein Einblick in die Zeit und ihre Aufgaben, seine Frömmigkeit und Tugend, seine Würde und seine Milde bleiben unangetastet[2] durch die Zensur, zu welcher seine im Jahre 1697 erschienene „Explication des Maximes des Saints" den Papst Innozenz XII. am 12. März 1699 veranlaßt hat. Übrigens wurden die verworfenen Sätze, 23 an der Zahl, nicht als häretisch bezeichnet, wohl aber als (in sich oder nach dem Zusammenhang)

---

[1] Taulers Predigten, Hambergers Ausgabe, I 194 f.; vgl. oben n. 71 gegen Ende und n. 171 am Schlusse. Taulers Anschauung über die Fortdauer der kirchlichen Verpflichtungen und speziell der Gelübde für die Beschaulichen sieh in meiner Abhandlung „Taulers Mystik" 3 ff.

[2] Fénelons Klugheit allerdings wird weniger günstig beleuchtet durch M. Masson, Fénelon et Mme Guyon, Documents nouveaux inédits, 1907. Siehe L'ami du Clergé, 1907 (Nr. 31), 700 f.

der Häresie nahekommend, gewagt und irreführend, beziehungsweise irrig, der Ehre Gottes und der Ehre Christi entgegen, der Lehre der Mystiker widersprechend, dem Heile der Gläubigen nachteilig.[1]

Das religiös-sittliche Ideal hat zu allen Zeiten edle Herzen erwärmt, und nicht minder hat es edle Geister aufgerufen, nach dem Schlüssel zu suchen, der den Blick und den Gang in das Heiligtum des Ideals ermöglicht. Fénelon glaubt diesen Schlüssel im Leben der Heiligen entdeckt zu haben. Mit Enthusiasmus verkündet er seine Entdeckung. Er kann es nicht anders für möglich halten, als daß man mit Freuden dieselbe aufnehmen werde. Die „ganz lautere Liebe zu Gott", das ist der Heiligkeitsschlüssel, der Himmelsschlüssel! Wenn schon in der Welt jeder lohnsüchtige Dienst als niedrig erachtet werde, so müsse um so mehr vom religiösen Ideal alles Selbstische ferngehalten werden, wie es denn auch im höchsten Vorbild und Gesetz des geistlichen Lebens, in Christus, uns gezeigt wird. Es gelten deshalb nach Fénelon folgende Stufen:

Irdische Liebe: Rücksicht auf zeitlichen Lohn, nach Art der alttestamentlich-jüdischen Motive.

Knechtische Liebe: Rücksicht auf den ewigen Lohn, aber nur ein Dienen um den Lohn.

Liebe der Hoffnung: eine Rücksicht auf den Lohn, mit einem Einschlag von Liebe.

Liebe der Caritas: hier ist die Liebe ausschlaggebend, aber sie hat noch als Einschlag die Erwartung des ewigen Lohnes.

Reine Liebe: ohne alle Vermischung mit dem Interesse der eigenen Beseligung.

Auf dieser letzten Stufe wird die Seele schließlich hoch genug steigen, um das volle Opfer ihrer ewigen Seligkeit zu bringen. Selbst die eigene sittliche Vollendung ist nicht mehr ein Gegenstand des Strebens, und auch die Liebe gilt nicht mehr als Ziel der Sehnsucht, insoweit die Liebe persönliche Vollendung und persönliches Glück bedeutet, sondern nur insoweit sie das ist, was

[1] Siehe Denzinger n. 1327 ff., und vgl. die Schlußbemerkung nach n. 1349 (die Zensuren im einzelnen gibt Gennari).

Gott will. In dieser reinen Liebe ist der Inbegriff des wahren geistigen Lebens zu erkennen, das höchste Prinzip, das ideale Motiv des Tuns und Lassens.[1]

Wie leicht diese Theorie praktisch in die Irre führt und wie wenig sie in dieser Fassung innerlich haltbar ist, wird sich am besten ergeben, wenn wir der Reihe nach einige der Hauptsätze prüfen, die von der obersten kirchlichen Behörde aus Fénelons Schriften ausgezogen wurden.

An erster Stelle steht hier die Proposition: „Es gibt einen 193
dauernden Stand einer Liebe zu Gott, die reine Liebe ist, ohne irgendeine Beimischung des Beweggrundes des eigenen Interesses. Weder die Furcht vor den Strafen noch die Sehnsucht nach Belohnungen haben fernerhin einen Teil an dieser Liebe. Gott wird nicht mehr geliebt mit Rücksicht auf Verdienst oder auf Vollkommenheit oder auf Glück, welches in der Liebe gefunden wird." Dazu kommt als nähere Bestimmung die zweite Proposition: „Im Stande des beschaulichen Lebens oder der Einigung kommt jedes interessierte Motiv von Furcht und Hoffnung in Wegfall."

Was also hier von Fénelons Seite behauptet und von der kirchlichen Zensur als bedenklich bzw. als irrig abgewiesen wird, ist nicht die Meinung, daß in diesem oder jenem Falle von den Motiven der Hoffnung oder der Furcht abgesehen werden könne, sondern daß diese „reine Liebe" als dauernder Stand sich finde und daß dieser Stand mit der sogenannten Via unitiva gegeben sei.

Daran schließt sich eine Kette von Anschauungen, die mit dem Worte „Indifferenz" zusammengefaßt werden und mit der ersten und zweiten Proposition in innerem Zusammenhange stehen. Wenn wir nämlich von Furcht und Hoffnung völlig absehen können oder müssen: dann bedeutet das eben Indifferenz gegenüber unserer diesseitigen Vervollkommnung als solcher und gegenüber unserer diesseitigen und jenseitigen Beseligung

---

[1] Zu diesen letzten Sätzen siehe z. B. prop. 10, 19, 23; zur ganzen Darstellung vgl. Kardinal Gennari 129 ss. Über die Schriften Fénelons selbst (Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure, etc.) sowie die Gegenschriften Bossuets (Instructions sur les états d'oraison, etc.) siehe etwa Weinand im Kirchenlexikon 4, 1333—1337; dazu noch Bossuet, Instruction sur les états d'oraison. Second Traité, Œuvre inédite, mit Einführung von E. Levesque herausgegeben, 1897 (Paris).

als solcher.[1] „In jenem Stande der heiligen Indifferenz wollen wir nichts für uns, alles für Gott. Wir wollen nichts mit Rücksicht darauf, daß wir vollkommen und selig werden wegen unseres eigenen Interesses; sondern wir wollen alle Vollkommenheit und Glückseligkeit, insoweit es Gott gefällt, zu bewirken, daß wir vermöge der Einwirkung seiner Gnade diese Dinge wollen," so lautet die fünfte Proposition, während die sechste (wie die neunzehnte) darauf Gewicht legt, daß wir allerdings unser ewiges Heil wünschen mit Rücksicht darauf, daß es Gott gefällt, uns zu beseligen, und daß Gott dadurch verherrlicht wird; wir müssen ja das wünschen, was Gott will.

Der Seelenführer kann folgerichtig (nach einer weiteren Thesis) einer vollkommenen Seele gestatten, mit Resignation in den Verlust ihres eigenen Glückes, in die vom gerechten Gott ihr, wie sie glaubt, zugesprochene Verwerfung sich hineinzufinden. Prop. d. 12.

„Das Wesentliche der geistlichen Führung besteht darin, daß man nichts anderes tut, als Schritt für Schritt mit unermüdlicher Geduld, Vorsicht und Zartheit der Gnade zu folgen. Man muß sich innerhalb dieser Schranke halten, damit Gott handeln möge, und man darf niemals zur reinen Liebe führen wollen, außer wenn Gott durch die innere Salbung das Herz diesem Worte öffnet, welches den annoch an sich selbst haftenden Seelen so hart klingt, daß es ihnen zum Anstoß und zur Verwirrung gereichen könnte." Prop. d. 3.

Um auf diese letzte These sogleich mit einem Worte einzugehen, so verdient Fénelon natürlich volle Zustimmung, insoweit er sagen will, daß der Seelenführer niemals, sich überstürzend, die Seele zu heroischen Akten vordrängen solle. Die Seelenleitung darf überhaupt nichts Aufdringliches und Gewaltsames haben; sie darf am wenigsten die Seele in eine Art des geistlichen Lebens hineinzwingen, die dem individuellen Naturell und der besonderen göttlichen Berufung widerstrebt. Auf der anderen Seite darf der geistliche Führer nicht im Wege stehen, wenn hinlängliche Kennzeichen dafür sprechen, daß eine Seele zum Streben nach höherer Vollkommenheit bestimmt und bereit ist. Die obige Aeußerung des Bischofs von Cambrai klingt aber so, als ob in der fühlbaren Gnade das eigentlich Ausschlaggebende gesucht werden dürfte und als ob das aktive Verhalten ganz zurücktreten müßte.

Letztere Einseitigkeit tritt auch sonst mehrfach hervor; ich nenne nur die prop. 16, welche einen so vollkommenen Habitus der Beschaulichkeit statuiert, daß es eines diskursiven Meditierens überhaupt nicht mehr bedarf.[2] Da noch immer nach dieser Seite hin mißverständliche Thesen aufgestellt werden, mag die verworfene propositio in ihrem Wortlaute folgen:

---

[1] Vgl. oben n. 190.

[2] Vgl. prop. d. Molinos 23.

Datur status contemplationis adeo sublimis adeoque perfectae, ut fiat habitualis: ita ut, quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa, non discursiva. Tunc non amplius indiget redire ad meditationem eiusque actus methodicos.[1] cf. prop. 15 und 17. Vgl. oben n. 129 u. 190, 2.

Unstreitig am wichtigsten aber ist die Beurteilung der oben dargelegten Fénelonschen Theorie von der reinen Liebe und von der völligen „Indifferenz". Wir wenden uns zu dieser Aufgabe.

Wenn die geringe Wertung der Aktivität im geistlichen Leben 194
ein großer Fehler ist, so ist es eine nicht minder folgenschwere Irrung, wenn man versucht, einen Abgrund zu graben zwischen dem gewöhnlichen christlichen Leben und der Unio mystica, und wenn man dafür den abgrundtiefen Unterschied verkennt, der in Wahrheit auch den höchsten Stand des mystischen Lebens vom jenseitigen Glorienstande trennt. Wir werden hierauf zurückkommen.

Der schwerste Fehler aber, der im Systeme Fénelons liegt, besteht in der Zusammenwürfelung des echten Selbstvervollkommnungs- und Glückseligkeitsstrebens mit einem unwürdig-egoistischen Lohndienste; denn auf diese Ineinssetzung drängt der Fénelonsche Begriff der reinen Liebe, beziehungsweise ihres Gegenteils, der interessierten Liebe, hinaus. Die Rücksicht auf die eigene sittliche Vollendung und auf die eigene Endbeseligung ist so wenig untermystisch, als sie unterchristlich, untersittlich ist. Nur wenn der Gottesbegriff oder der Tugendbegriff oder der Glückseligkeitsbegriff verdunkelt wird, kann auch die Himmelshoffnung entarten, während sie an sich vom religiösen und sittlichen Ideal unlösbar ist. Es handelt sich ja nicht um das Streben nach einem sachlichen, von der persönlichen Gottesgemeinschaft getrennten Lohn,[2] sondern um die Erfüllung unseres letzten und höchsten Daseinszieles durch die Verähnlichung und Vereinigung mit dem höchsten und einzigen Gut, mit dem persönlichen Gott, der Quelle aller

[1] Die Kritik dieses Satzes bei Gennari 165—168.

[2] Gegen eine solche Auffassung des „meritorischen" Verhältnisses richten sich die Verwahrungen der Mystiker, wie z. B. des Verfassers der „deutschen Theologie". „Ein einziger wahrer Liebhaber ist vor Gott mehr als tausend Löhner und Mietlinge." Lohnsucht schafft eben niemals wahre Tugend und niemals dauernde Tugend. „Ein Lohner hätte gern seine Arbeit zu Ende. Einen wahren Liebhaber, den verdrießt weder Arbeit noch Zeit oder Leiden." Siehe das ganze 38. Kapitel, bei Pfeiffer 140 ff.

Heiligkeit und Seligkeit. Wie sollte eine Minderwertigkeit darin liegen, daß wir nach der von der göttlichen Huld uns dargebotenen und anempfohlenen jenseitigen Vollendung trachten, von welcher die Beseligung untrennbar ist! Wie könnte also der Idealstand des Mystikers darin liegen, daß er gegen seine Vollkommenheit und Seligkeit, gegen Himmel und Hölle indifferent ist! Würde damit nicht hier Überspannung, dort Apathie in die Nähe gerückt, hier extremer Fanatismus, dort ebenso extremer Quietismus? Wieviel künstlicher Steigerung und wieder wieviel unnatürlicher Unterdrückung des Gefühlslebens wird durch solche vermeintlichen Ideale Vorschub geleistet — zuungunsten der ruhigen Erwägung und der rechten, festen Willensarbeit! Die fortschreitende Läuterung unserer Seele von allem ungeordnet Selbstischen wird weit eher verhindert als befördert durch diese Theorie der „uninteressierten" Liebe, die zuletzt, weil Vorrecht der höchsten Spiritualität, allzu leicht die gleiche Selbstsucht „im großen" herbeiruft, die sie „im kleinen" bekämpft hat.

Welches Urteil fällt übrigens die Heilige Schrift in dieser Sache? Man kann doch Matth. 5, 12 nicht aus dem Evangelium tilgen. Es ist ein Heilandswort, ein göttliches Wort: daß wir uns freuen, daß wir frohlocken dürfen ob des überherrlichen „Lohnes"! Das Tridentinum aber hat in der sechsten Sitzung beim Justifikationsdekret zugleich mit der göttlichen Caritas auch den Glauben und die Hoffnung in ihrem Besitzstand feierlich anerkannt.[1] Ein Himmelshoffen im Gegensatze zur Caritas wäre kein christliches Hoffen; aber im Bunde mit derselben, ja teilweise als Frucht derselben,[2] ist das Hoffen seinerseits eine Förderung der Liebe, weil wir um so fester und ausschließlicher an das höchste Gut in heiliger Liebe uns hingeben, je sicherer wir erwarten, je glühender wir uns sehnen, mit ihm ewig vereinigt zu werden.[3] Wie der Intellekt an die ersten Gesetze des Denkens gebunden ist, so haftet der Wille nach gottgegebenem inneren Drange am Stre-

[1] Haec omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et charitatem usw. Trid. s. VI, cap 7 cf. can. 26 de iustificatione: S. qu. d. iustos non debere . . . exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per eius misericordiam et Iesu Christi meritum etc.

[2] Thomas v. A., S. Th. II II 17, 8.

[3] Bonaventura, l. III, dist. 26, qu. 3.

ben nach dem höchsten Gute,[1] — nach dem wahren höchsten Gute, wenn nicht schuldbare Trübung und Verkehrung dazwischen tritt. Eine Indifferenz aber gegen die Erreichung des höchsten, ungeschaffenen, ewigen, unendlichen Gutes kann nie und nimmer postuliert werden.

Die einzelnen scheinbar gegenteiligen Meinungen der Väter und Mystiker[2] erklären sich durch den Zusammenhang und durch den Vergleich mit anderen Stellen. Der hl. Bernhard sagt z. B. Sermo 83 in Cant. Cant.: Purus amor mercenarius non est, aber er sagt auch, Sermo 59 in C. C.: Numquid mercenarium eum quis existimet, qui paternae inhiat haereditati?

Als weiteres Beispiel diene eine Ausführung Ruysbroeks, die ich nach dem Auszuge des Ludwig Blosius wiedergebe.

Unter allen Bitten, welche Christus auf dieser Welt ausgesprochen, war diejenige, die er bei bevorstehendem Leiden vor Gott gebracht, die höchste und ausgezeichnetste, da er gesprochen: Vater, nicht mein, sondern dein Wille geschehe!" „Es ist zwar wonniglich, von Gott zu verlangen, um was wir bitten, wenn wir nämlich um Gnade und Tugenden bitten; allein es ist noch weit kostbarer und heilsamer, sich dem allmächtigen Wohlgefallen Gottes gänzlich hinzugeben."

Und später: „Könnte es einer dahin bringen, daß er die Gerechtigkeit Gottes gegen ihn gerade so zu küssen und zu lieben vermöchte wie seine Barmherzigkeit, so würde er wahrhaftig vollkommene Verzeihung aller seiner Sünden und der ihn gebührenden Strafen ebensoleicht erlangen, als die Leichtigkeit ist, mit der ein Wassertropfen in einem Feuerofen verzehrt wird." Der Kontext wehrt, wie ersichtlich, jedes Mißverständnis ab. Auch der weitere Zusatz erhält von hier aus seine Aufhellung. Ruysbroek sagt nämlich, „es sei weit wonnevoller, sich der göttlichen Gerechtigkeit zu überlassen" (nämlich im obigen Sinne!) als der göttlichen Barmherzigkeit; denn es liege darin eine größere Abtötung! Siehe M. Jocham, Lichtstrahlen aus den Schriften katholischer Mystiker, III 46, vgl. 41 ff. Daß das Streben nach dem Gottesbesitz Ruysbroeks Schriften durchzieht, bedarf keines Nachweises, vgl. z. B. den Schluß des Buches „von der höchsten Wahrheit".

Ludwig de Ponte sagt: „Im Gefolge der vollkommenen Armut des Geistes ist die vollkommene Ergebenheit des Herzens in den Willen Gottes, die Entschlossenheit, wenn es ihm gefiele, aller geschaffenen Güter und Gaben zu entbehren, mit Ausnahme seiner Gnade, seiner Freundschaft und der Tugenden, die uns ihm wohlgefällig machen. Diese Gottergebenheit zieht den Willen Gottes allem eigenen Vorteile vor, so

---

[1] Thomas v. A. I 82, 1 cf. II II 83, 9.

[2] Über das Mißverstehen der Mystiker durch Luther in diesem Punkte vgl. Denifle, Luther I 1, 484, Grisar, Luther I 191—194.

daß der Mensch, wenn es zur Verherrlichung Gottes diente, bereit wäre, für immer oder auf eine Zeit seiner Anschauung zu entbehren und die Höllenstrafen zu leiden, wenn nur seine Liebe bleibt." Dann verweist de Ponte auf Röm. 9, 3 und Exod. 32, 32, bemerkt aber eigens, daß die Anfänger im geistlichen Leben einer so hohen Auffassung nicht gewachsen wären. Erklärung des Hohen Liedes, 17. Ermahnung, § 3.

Die letzten Artikel der Konferenz von Issy im Jahre 1695 suchten in positiver Weise darzulegen, in welchem Sinne und bis zu welcher Grenze man „die rächende Gerechtigkeit Gottes" gegen die eigene Seele liebevoll umfassen und wie man mit Resignation in den Gedanken sich hineindenken könne, die Strafen der von Gott Verstoßenen zu ertragen.

Selbst die Seelen, welche sich gleich einem Job in die äußerste Nacht der Hoffnungslosigkeit hineingestoßen sehen, sollen die Zeitintervalle, in welchen Lichtstrahlen in ihr Gemüt hineinfallen, dazu benutzen, Akte des Glaubens, des Vertrauens, der Liebe zu erwecken! Was den Seelenführer betrifft, so darf er niemals zulassen, daß solche Seelen der vermeintlichen Gottverlassenheit zustimmen; im Gegenteil muß er immer darauf hinweisen, daß Gott sie gewiß nicht verlassen werde! So der 31. Satz.

Der 32. Satz betont unter Berufung auf Cyprian und Augustin, das „Sich selbst Verlassen", „Sich selbst Vergessen" des Christen bedeute: „alle seine Sorgen auf Gott werfen", „alle Heilshoffnung auf ihm allein beruhen lassen".

Im Anschluß daran betont der 33. Satz, daß auch bei den heldenmütigsten Selbstaufopferungen der vollkommenen Seelen und bei der Bereitwilligkeit selbst zu den äußersten Peinen das Festhalten an der Liebe und Gnade Gottes und an den wesentlichen, christlichen Akten (Glaube, Hoffnung usw., siehe Thesis 1 ff. der gleichen Konferenz) selbstverständliche Voraussetzung sei.

Den lateinischen Wortlaut der Sätze siehe bei Kardinal Gennari, Del falso Misticismo, 193 s.

Wenn demnach das ganze Leben und Streben, wenn alles Tun und Lassen des vollkommenen Lebens von der königlichen Tugend der Liebe getragen sein muß, so ist damit nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen, daß im mystischen Leben die zahlreichen sittlichen Einzelmotive in Wirkung bleiben, die einer Informierung durch die Liebe fähig sind, ohne deshalb formell mit ihr zusammenzufallen, wie der Gehorsam gegen Gottes Gebot, die Dankbarkeit gegen Gottes Gütigkeit, die Freude am sittlichen Ideal, das Heimatgefühl bei den Betätigungen der Religiosität, die Sehnsucht nach der Himmelsheimat. Oder besteht etwa ein Widerspruch zwischen diesen Motiven und zwischen dem Streben nach vollkommener Einigung mit Gott in lautester Liebe? Sind

sie nicht vielmehr lauter Lichtbahnen, bestrahlt von der Sonne der Liebe, führend zu der Liebe Wachstum und Vollendung? Sind sie nicht Heilspfade, die zu versperren möglicherweise so viel ist, als das Heil gefährden?

Freilich, eine Heilsgefährdung soll nach den Quietisten[1] für 195
den wahren Mystiker überhaupt nicht in Frage kommen. Wo die Liebe ihr Fürstenzepter schwingt, kann doch die Schlange der Sünde nicht mehr wagen, ihr Haupt zu erheben! Wie sollte ein Absturz in die Tiefen zu fürchten sein, wo längst das Schwergewicht der Sinnlichkeit überwunden ward und das befreite Geistige leicht nach oben schwebt! Ja, damit glaubt man noch nicht genug gesagt zu haben. Denn hat einmal die Seele die Höhenstufe der Gotteinigung erreicht, dann braucht sie nicht mehr aufwärtszustreben, und sie kann es gar nicht; die Zeit des Strebens und des Kämpfens ist für sie vorüber. Das Böse kann nichts mehr anhaben, das Gute kann nicht weiter fördern.

Unter den Irrtümern der Beguarden und Beguinen, welche von der Kirche schon vom Beginne des 14. Jahrhunderts waren zurückgewiesen worden, fanden sich folgende Sätze:

Erster Satz: Der Mensch kann in diesem gegenwärtigen Leben jenen Grad und jene Art der Vollkommenheit erreichen, vermöge deren er gar nicht mehr sündigen und auch nicht mehr in der Gnade wachsen kann; denn, so lautet die Behauptung weiter, wenn jemand immer weiter voranschreiten könnte, dann wäre es ja möglich, daß jemand vollkommener als Christus erfunden würde.

Zweiter Satz: Weder Fasten noch Beten geziemt dem Menschen, nachdem er einmal diesen Grad der Vollkommenheit erreicht hat; denn alsdann ist die Sinnlichkeit so vollkommen dem Geiste und der Vernunft unterworfen, daß der Mensch in voller Freiheit dem Körper alles zugestehen kann, was ihm gefällt.

Die nächstfolgenden Thesen sind nur eine Bekräftigung der vorausgehenden. So wird der Libertinismus des zweiten Satzes in der dritten Proposition dahin erweitert, daß der „Vollkommene" an kein Gebot der Kirche gebunden sei, während die vierte Proposition den Unterschied negiert, der die Diesseitshöhenstufe der Tugend und Glückseligkeit vom Glorienstande trennt.

Siehe Clement. l. 5, tit. 3 De haereticis, c. 3; bei Denzinger, Enchir., n. 471—474; dazu Augustin, De nat. et grat. c. 36 und Thomas A., S. Th. I II 74, 3 ad 2. Siehe auch oben n. 172.

---

[1] Vgl. oben n. 191, beim vierten Punkte.

Wenn Papst Klemens V. diese Irrtümer verurteilte, tat er nichts anderes, als daß er die stete Lehre der Kirche in ihrem Besitzstande wahrte und daß er eine allgemeine Erfahrung feierlich bestätigte. Diese Erfahrung geht dahin, daß, wie die Anfänger, so auch die Fortschreitenden und wie diese, so auch die bereits weit Vorangeschrittenen ihre Proben zu bestehen haben. Es kann geschehen, daß die Erprobungen insofern bei den Vorangeschrittenen heftiger sich darstellen, als ihnen die besonderen Tröstungen fehlen, die gerade den Anfangenden verliehen werden, und die ihnen leichter über manche Versuchungen hinweghelfen.[1] In der Regel sind allerdings die sittlichen Kämpfe um so leichter und um so seltener, je weiter eine Seele auf der Bahn des inneren Lebens und der Tugendübung vorangekommen ist. Aber ausgeschlossen bleibt die Annahme, daß, wie durch ein Privileg, die „Vollkommenen" nun ein für allemal von jeder Versuchung und Gefahr absolut frei bleiben müßten. Die Gnaden des mystischen Lebens stehen in diesem Betrachte nicht im Gegensatze zu den Wirkungen der Taufgnade, die hoch und herrlich genug ist, um dem Menschen, falls er in derselben verharrt und keinerlei neue Schuld sich zuzieht, den unmittelbaren Eintritt in die Glorie der Gottschauung zu sichern, die aber dennoch für den Lauf des Erdenkampfes die Begierlichkeit nicht einfach hinwegnimmt.[2] Übrigens berichten uns die heiligen Evangelien nicht ohne Grund von der Versuchung, die dem göttlichen Heilande (von außen) nahte, und zwar in zudringlicher, hartnäckigster Weise, und dies gerade in einer Zeit heiligster Zurückgezogenheit und innigster Gebetsübung. Und wir übersehen nicht, daß die Versuchung auf ein neues ihren Sturmlauf unternahm, als der Herr im Begriffe stand, sein erhabenes Werk mit dem Opfertode der Liebe zu krönen.[3] Wir vergessen nicht, daß es nur ein Paradies gibt, in welchem kein Baum der Versuchung mehr einen Platz finden kann, das himm-

[1] Vgl. Bernhard, Sermo 3 in Circumcis., und Gregor d. Gr., hom. 14 in Ezech.

[2] Trid., sess. V, Decr. de pecc. orig., 5: Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur.

[3] Vgl. Matth. 4, 1—11; Luk. 4, 1—13, besonders den letzten Vers (13); dazu siehe Grimm, Leben Jesu [3], 2, 210 ff.; 6, 330 ff.

lische Paradies, — während im Diesseits möglicherweise auch zu hochgelegenen, stark umfriedeten Stätten der Andacht und Tugend die trügerisch lockende Schlange den Weg findet. Nach Perioden äußeren und inneren Glanzes kann ein jäher Fall oder ein allmähliches Sinken eintreten, und wie es möglich ist, daß auf den Heerstraßen und Märkten der Weltaufgaben starke, heilige Gottesstreiter, vollkommene Gottesfreunde gefunden werden, so ist es nicht minder möglich, daß eine Seele im heiligen Eden des gottgeweihten Lebens durch hochmütige Überhebung oder durch unwürdige Erniedrigung das Band der Gottesfreundschaft zerreißt.

Umsonst versucht die quietistische Mystik, dieser Erfahrungs- 196
wahrheit aus dem Wege zu gehen. Selbst im Leben der Heiligen werden uns ja allenthalben ernste, ernsteste Versuchungen berichtet. Nicht im Leugnen, sondern im Bestehen des Kampfes liegt das Geheimnis des Sieges.

Die heilige Kirche bringt dies zu einem sehr entschiedenen Ausdruck in den Gebeten, welche sie den geweihten Dienern des Altars in den Mund legt, sowohl unmittelbar vor als auch nach der heiligen eucharistischen Feier. In den hehren Augenblicken, da der Priester, für die sakramentale Vereinigung mit seinem Heilande den Dank abstattend, noch voll des Seelenjubels ist und überfreudig in der empfangenen Gnadenfülle, betet er gleichwohl aus tiefstem Herzen, aus wahrstem Empfinden: Da nobis, quaesumus, Domine, vitiorum nostrorum flammas exstinguere, qui beato Laurentio tribuisti tormentorum suorum incendia superare (Missale Rom., Grat. actio post Missam). Siehe auch unten n. 201.

Gewiß hat es etwas Demütigendes, wenn der Mensch nach einem lange fortgesetzten ernsten geistlichen Streben mit einem Male wahrnimmt, daß er sich getäuscht hatte, als er glaubte, für nun und immer jeder Unordnung des Geistes und des Fleisches Herr geworden zu sein. Er glaubte, daß seine Sanftmut und Geduld gegen den Nächsten, seine Gelassenheit und Ergebung in Gottes Willen, seine Lösung von Gut und Geld, seine Mäßigung im sinnlichen Genuß und seine Zügelung des fleischlichen Begehrens, seine Treue und seine reine Meinung im beruflichen Wirken, seine Geradheit in Rede und Wandel, sein Wohlwollen in Wort und Tat vor allem Schwanken und jeder Trübung bewahrt sei, und nun soll er eingestehen, daß die Kraft des Bösen noch immer nicht völlig gebrochen ist, ja daß sie vielleicht mit erneuter Heftigkeit sich aufbäumt! Welche Gefahr, sich selbst die heiligen Empfindungen, dem Versucher aber das böse Begehren

und das böse Tun zuzurechnen, durch fromme Gefühle über den Mangel an Tatkraft sich hinwegzutäuschen und in feiger Selbsttäuschung auf die Fortführung des sittlichen Kampfes, der ernsten sittlichen Arbeit zu verzichten!

Am meisten wird diese Gefahr dort drohen, wo etwas Sprunghaftes in das sittlich-religiöse Streben sich eingemischt und wo man die Mahnungen der Geisteslehrer, die Vorschule des tätigen Lebens mit Treue zu besuchen, außer acht gelassen hat. Wem die Erfüllung der Pflichten seines Berufslebens zu nüchtern und zu niedrig dünkt, wem das kontemplative Leben gut genug scheint, um als Mittel der Selbstbefriedigung zu dienen, wem die göttlichen Gnadengeschenke als Anhalt gelten, sich zu brüsten und über andere zu erheben: der schwebt, wie Hugo von St. Viktor eindringlich und ausführlich warnt,[1] in nächster Gefahr, daß er aus den kontemplativen Höhen jäh herabstürze und beim Absturze in einen Strudel von Verirrungen hineingerissen werde.

Aber auch dort, wo das geistliche Leben seinen gesunden und regelmäßigen Entwicklungsgang genommen hat, darf sich die Seele niemals dem Wahne hingeben, als ob der Feierabend der ungestörten Ruhe bereits angebrochen und die Zeit des Mühens und Ringens definitiv abgelaufen sei. Gerade jene erleuchtete heilige Theresia, die so begeistert den Hochstand des Friedens der Seele, der Ruhe in Gott zu schildern wußte, hat eindringlich und oftmals vor dieser Täuschung gewarnt. „Wie erhaben auch eure Betrachtung sein mag," so mahnt sie, „suchet stets mit der Erkenntnis euer selbst zu beginnen und zu enden. Ergebet euch niemals, welche inneren Wonnen ihr auch erfahret und kostet, einer Sicherheit, die euch die Behutsamkeit und Wachsamkeit vergessen und ohne alle heilige Furcht sein läßt."[2] „Weil es so gefährlich wäre, zu übersehen, daß es noch eine Welt und daß es noch Feinde gibt, deshalb hat unser Herr uns befohlen, zu beten: Führe uns nicht in Versuchung!"[3] Von diesem Geiste sind wahrhaft beschauliche Seelen geleitet — unbeschadet ihrer

[1] De arc. mor. III 10 (Migne 176, 656 f.).
[2] Weg der Vollkommenheit, Kap. 40.
[3] Ebenda Kap. 38.

heiligen Geistesfreiheit: „wie sorgfältig man sie auch beobachten mag, ohne Wachsamkeit wird man sie niemals finden".[1]

Wohl aber wird man finden, daß diese echt beschaulichen Seelen in Demut ihr Gewissen prüfen und mit Eifer von den Gnadenmitteln der Kirche Gebrauch machen, auch vom Gnadenmittel der Beichte, und daß sie innerhalb gewisser Zeitfristen freudig besondere Übungen zur Erneuerung des Geistes unternehmen. Und in ihrer Demut selbst finden sie ein Unterpfand der Treue.

Beim höchsten Lobpreis der bräutlichen Minne vergißt die hochbeschauliche Mechtild v. M. nicht, wo der Minne Maßstab liege und wo die Bürgschaft der Treue zu suchen sei. Sie betet:

Herr, sieh, mein irdisch Wesen steht vor mir
Gleich einem Acker, drauf gar wenig Gutes wächst.
Eya, lieber Jesu, sende mir den hohen süßen Regen dein
Und deines Vaters milden Sonnenschein
Und des Heil'gen Geistes sanften Tau!

Solchen Bitten wird der Herr nicht widerstehen. Mechtild vernimmt die Antwort:

Auf deinen Acker wird die milde Sonne scheinen,
Und deine Frucht wird unverdorben bleiben,
In meinem Reich wirst du zur reinen Braut mir werden.[2]

Es wäre vergeblich, wenn man in der patristischen oder in der späteren Literatur nach einzelnen Zeugnissen fahnden würde, welche für die Unverlierbarkeit der mystischen Höhe zu sprechen scheinen.

Wahr ist, daß beispielsweise in den „Homilien Makarius des Großen" der Gedanke ausgesprochen wird, der Mystiker in seinem vollkommenen Zustande sei „exemt" von der Sünde (hom. 8); aber der gleiche Autor fügt doch selber bei, daß die Gnade sich wieder verbergen und die Versuchung wieder zurückkehren könne. Dazu die Beispiele vom sittlichen Umschlag Ekstatischer, siehe 27. Homilie, n. 16.

Der hl. Ambrosius sagt einmal (De Isaac et an., c. 6) vom vollkommenen Menschen: Crimen etiamsi velit, non possit admittere. Aber der Kirchenlehrer führt hier aus, man solle zu einer Art von heiliger Kindesunschuld zurückkehren; als Weg, der hierzu führe, wird die beständige Sorge für die Besserung des Lebens bezeichnet!

Wenn man auf den Kern der Anschauung eingehen will, stehen solche Einzelaussagen keineswegs im Widerstreit mit den Paulinischen Bekennt-

[1] Kap. 42; vgl. oben n. 153.
[2] Bei Greith 255.

nissen (1. Kor. 9, 27 und Phil. 3, 12 ff.) oder mit dem (an die letzte Stelle anknüpfenden) Wort des Joh. Damascenus: ἕως οὗν ὁ ἀγῶνος ἐνέστηκεν καιρός, οὔπω κατείληφεν.

Ein Beispiel aus der deutschen Mystik möge noch zeigen, wie leicht einzelne an sich mißverständliche Aussagen durch den Zusammenhang aufgeklärt werden. Greith teilt aus dem Manuskript eines ungenannten Mystikers eine Stelle mit, in welcher die ethische Transformation des mystischen Lebens gerühmt wird. Da heißt es u. a.: „Die Tugend hat ihren Namen verloren und ist Wesen geworden." Der Satz wird einzeln angewendet auf die Tugend der Demut, der Sanftmut, der Geduld; von letzterer Tugend heißt es z. B.: „Die Menschen, die minnen, die dürsten nach Leiden, und darum wissen sie nichts von Geduld!" Bei Greith 174.

Zur Sache vergleiche noch: Trid., sess. VI, de iustific., can. 23: Si quis hominem semel iustificatum dixerit amplius peccare non posse neque gratiam amittere . . ., A. S.; cf. ibid. can. 15. 16. 22!

197 Steht somit die Relativität des mystischen Vollendungsstandes in bezug auf das sittliche Gebiet ohne Zweifel fest, so ist dies nicht weniger der Fall in bezug auf die intellektuelle Seite. Um es mit einem Worte zu sagen, es gibt kein Drittes zwischen der Erkenntnis des Glaubens und der Erkenntnis der seligen Anschauung.[1] Wie vollendet man sich die religiöse Erleuchtung der Beschaulichen denken mag — solange sie nicht der Ordnung der jenseitigen Vollendung angehört, bleibt sie eben innerhalb der Ordnung des Glaubens. Wir sprechen hier noch nicht von dem Falle besonderer göttlicher Offenbarungen, obschon auch in diesem Falle die Tugend des Glaubens durchaus nicht entwertet und entbehrlich gemacht wird. Was aber die Beschauung betrifft, so sei kurz daran erinnert, in welcher Weise der hl. Bernhard spekulativ darzulegen sucht, daß auch die gnadenvollste Beschaulichkeit über die Relativität des Diesseitsstadiums nicht hinauskomme, und daß eben deshalb auch ein Voranschreiten unserseits, beziehungsweise eine Zunahme der göttlichen Gnadengabe möglich bleibe, solange wir hienieden weilen.

Wir schauen, so entwickelt Bernhard,[2] die Sonne nicht sowohl, wie sie ist, als vielmehr, wie sie wirkt. Wir sehen, wie

[1] Was Hugo a S. V., De Sacr. I 10, 8, von der Menschheit sagt in bezug auf die Abfolge der Zeiten, gilt analog auch vom enzelnen Menschen in bezug auf die Abfolge der niederen und höheren Stufen des geistlichen Lebens: Quamvis fides creverit, ut aliquando maior esset, non tamen mutata est, ut alia esset. Dazu vgl. oben n. 61—63.

[2] In Cant. s. 31, n. 2 u. 3; Ries 296 f.

sie die Luft, die Berge, die Wälder beleuchtet. Und auch dies könnten wir nicht sehen, wenn nicht ein gewisses Ähnlichkeitsverhältnis zwischen dem „Lichte unseres Leibes" und dem Himmelslichte bestände. Ein gesundes Auge ist eben infolge seiner natürlichen Klarheit und Durchsichtigkeit lichtempfänglich. Wäre es der Fall, daß die Sonnenähnlichkeit des Auges zur Lichtgleichheit werden könnte, dann würde es die Sonne selbst ohne Hemmung und Gefahr zu schauen vermögen.

Ein solches Verhältnis hat auch statt beim geistigen Schauen. „Jene Sonne der Gerechtigkeit, welche jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, kann in dieser Welt nur von dem geschaut werden, der von ihr erleuchtet wird, und — nur in dem Maße, wie sie ihn erleuchtet — oder in dem Maße der bereits gegebenen teilweisen Verähnlichung. Keineswegs aber kann der Mensch hier Gott schauen, ‚wie er ist', weil eben der Mensch noch nicht in vollkommener Weise Gott verähnlicht ist." Erst im Jenseits ist infolge des Vollendungsstandes der Gottverähnlichung auch die Gottschauung ermöglicht.

Bis dahin aber — und hierauf liegt an dieser Stelle der Nachdruck — ist stetes Wachstum möglich. Für jede Stufe des Diesseitspfades gilt die Einladung des Psalmisten: „Tretet zu ihm, und ihr werdet erleuchtet werden."[1] Je näher, um so größere Erleuchtung, und je mehr Erleuchtung, um so größere Nähe!

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, wie himmelweit die korrekte Auf- 198
fassung der Unio mystica davon entfernt ist, die Grenzen zu verwischen, welche auch die höchste Stufe des Diesseitsstandes vom Jenseitsstande trennen. Weg und Ziel fallen eben nicht zusammen.

Und ebensowenig verkennt, wie wir nochmals betonen müssen, der gesunde Begriff der Unio mystica die unverrückbaren Grenzsteine, welche bei aller Innigkeit der Gottvereinigung den Unterschied zwischen Gott und Mensch aufrechterhalten. Die ganze christliche Heilsordnung ruht in gleicher Weise auf dem Fortbestande dieses Unterschiedes, wie sie anderseits darin gipfelt, die Trennung zwischen Gott und Mensch zu überwinden und an Stelle der Trennung die Einigung zu setzen. Das Geheimnis des Gnadenlebens und der göttlichen Caritas selbst würde zerstört, wenn ein völliges Versinken der Seele in Gott statthaben würde. Gott müßte aufhören, Gott zu sein, der Mensch müßte aufhören, Mensch zu sein, wenn unter

[1] Ps. 33, 6.

der mystischen Einigung ein solch substantiales Versinken des Menschen in den Abgrund des Absoluten verstanden würde. Dies kann weder im Diesseits noch im Jenseits der Fall sein, — schon deshalb nicht, weil in der Menschennatur Leib und Seele zur Wesenseinheit verbunden sind und gemäß göttlicher Ordnung nach der Auferstehung am Jüngsten Tage auf ewig verbunden bleiben sollen! Wenn dies von der Vollendung im Glorienstande gilt, wie kann man da die Diesseitshöhe des mystischen Lebens in einem Aufgehen des persönlichen Lebens und des persönlichen Wirkens der endlichen Persönlichkeit im absoluten göttlichen Leben suchen?

Wie kühn auch immer die Sprache der christlichen Mystik in die Höhe steigt, wenn sie versucht, die Würde und das Glück und die Wonne und den Segen der mit Gott vereinigten Seele zu schildern, — so muß sie dennoch von dieser Verstiegenheit des pantheistisch-quietistischen Mystizismus sich fernhalten (vgl. oben n. 186, sowie n. 17 und 20). Denn die „christliche" Mystik hat in Christus ihr Gesetz und ihr Leben. Christus und nur Christus ist Gottes Sohn von Natur aus, wir alle sind Gottes Kinder durch Christi Gnade. Die Unio mystica, welche uns zuteil werden kann, ist eine Frucht des Geheimnisses der Unio hypostatica, welches sich nur einmal vollzogen hat im „Eingeborenen" des Vaters, — vollzogen hat um unseretwillen.

Und hier findet abermals die christliche Mystik einen sicheren Schutz gegen die mystizistische Verstiegenheit, welche die mystische Erhebung als Selbstvergöttlichung zu nehmen gewillt ist, während wir in Christus den Spender aller Gnade, alles höheren Lebens erkennen, — jedoch so, daß er uns die mannigfaltigste Gnadenfülle im Diesseits, die wahre Vollendung aber und die Glorie im Jenseits verleiht.

Der Blick in die Tatsachenwelt des inneren Lebens bekundet dem Unbefangenen nur allzusehr, daß die Höhen der Unio mystica nicht zusammenfallen mit den Höhen des Himmels, während allerdings, zum freudigen Ausgleich, der gleiche Blick in die Erfahrungsreiche der Mystik uns bestätigt, wie vielfache Strahlen von Licht und Herrlichkeit der Seligkeit aus dem Glorienlande herabscheinen in den Gottesgarten des echten mystischen Lebens.

Es gehört zu unserer gegenwärtigen Aufgabe, dieser zweifachen Erfahrung eine gesonderte Beachtung zu schenken.

§ 30. Die Prüfungen im mystischen Leben.

199 Wie Juan de los Angeles einmal bemerkt,[1] gehört es zu den auffallendsten Erscheinungen des mystischen Lebens, daß die göttliche Liebe und Gnade sich auf eine scheinbar entgegengesetzte Weise offenbart, indem bisweilen die Erleuchtungen und Tröstun-

[1] Triunfos del amor de Dios, p. II, c. 6, im Anfang, neue Ausgabe der Ausg. von 1590 (Medina del Campo), Madrid 1901, 358.

gen so überreich in die Seele strömen, daß man glaubt, den Himmel auf Erden zu haben, während zu anderen Malen die Versuchungen und Beängstigungen eine Heftigkeit erreichen, daß man fürchtet, jedes Band, das die Seele mit Gott vereinte, sei zerrissen und die Festtage des inneren Glückes seien für immer vorüber. Ehedem wandelte der Mensch in der beseligenden Gegenwart seines Gottes, und mitten in den Arbeiten des Berufes, selbst in äußerem und innerem Streiten und Leiden blieb das Herz von einer seelenstärkenden Wonne durchströmt, welche die Welt unmöglich geben kann. Nun aber folgen Tage und Wochen und Monate — und manchmal sind es Jahre —, in welchen Nacht und Nebel über die Seele hereinbrechen und Geist und Wille zu ermatten, zu erliegen scheinen, während gleichwohl im tiefsten Grunde der Seele der heldenmütige Entschluß der Treue im stillen Gebete erklingt: „Herr, hilf mir, sonst gehe ich zugrunde! Herr, dein bin und bleibe ich, sollte ich auch kämpfen müssen bis zum letzten Atemzuge!“ [1]

Unter den Berichten über solche Prüfungen verdient jener, der uns in der Lebensbeschreibung der hl. Rosa von Lima aufbewahrt ist,[2] besondere Beachtung.

„Als die Jungfrau schon bis zu den höheren Graden der Einigung aufgestiegen, wurde sie alltäglich von den entsetzlichsten Umnachtungen des Gemütes heimgesucht, die nicht etwa bloß vorübergehend über sie kamen, sondern stundenlang sie also ängstigten, daß sie oft nicht wußte, ob sie in der Hölle sitze oder im harten Verlies des Reinigungsortes, oder in welchen Kerker sonst man sie hinabgeworfen. Plötzlich, wie in einem Nu befand sie sich dort, wo keine Erinnerung an die Lieblichkeit der Gottheit, keine Spur und kein Schatten irgendeines Trostes zu finden war.“

„Sie lag seufzend unter der furchtbaren Last der Finsternisse, unvermögend, zu einem übernatürlichen Gegenstande, ja auch nur zu einem natürlichen sich zu erheben. Ihr Geist mühte sich, auch nur den kleinsten Funken der Gottheit zu erspähen, aber alles Licht war davongeflohen. Der Wille wollte nach Liebe ringen,

---

[1] Aus einem mir vorliegenden Tagebuche.

[2] Ich gebe die Schilderung (im Auszuge) nach Görres, Mystik II 286 ff., ohne jedoch die dortigen Gedankenzusammenhänge (vgl. die vorausgehenden und folgenden Abschnitte von Görres) mir zu eigen machen zu wollen.

aber er starrte, wie zu Eis geronnen. Das Gedächtnis strengte sich an, auch nur das Bild früherer Tröstungen heraufzuführen, aber umsonst." „Schrecken und Angst bemeisterten sich ihrer ganz und gar, und ihr bedrängtes Herz schrie auf: Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Aber niemand antwortete. Sie warf sich in neue Anstrengungen, aber alle Wärme der Affekte war erloschen, alle Geisteskraft abgestumpft, jegliche Empfindung von Frömmigkeit war wie im betäubendsten Schlaf begraben."

„Das aber war der Schmerzen größter, daß diese Übel sich anließen, als sollten sie ewig dauern; daß sich des Elendes kein Ende absehen ließ und, da eine Mauer von Erz jedes Entrinnen unmöglich machte, kein Ausgang aus dem Labyrinthe zu entdecken war: so daß die Bestürzte keinen Unterschied zwischen ihrem Jammer und der Höllenstrafe auszufinden wußte."

„Durch fünfzehn lange Jahre hindurch wurde sie, einmal wenigstens an jedem Tage, in diese Nacht der Desolation gestoßen und wand sich mindestens eine Stunde, oft länger, in diesem Todeskampfe." „Nur bisweilen fiel, wie durch eine enge Ritze, ein Lichtstrahl in ihren Zustand, der sie darauf brachte: er werde nicht ewig dauern, und sie trage die Peinen des Reinigungsortes, und nicht der Hölle." „Sie klopfte an, seufzte, weinte, wehklagte; alles umsonst; bis sie zuletzt mit den Worten: nicht mein, sondern dein Wille geschehe! sich ergab."

Als Parallele dienen die „Offenbarungen" der Margarete Ebner bei Ph. Strauch, M. Ebner und Heinrich v. Nördlingen 6 f.; 125, 6; 126, 19 (beachte p. XXXIV); vgl. auch H. J. Coleridge, Leben der Maria Ward, Deutsche Ausg. 1, 135.

Alban Stolz gewährt in seinen Schriften mannigfache Einblicke in ähnliche, nur kürzere Zustände seines eigenen Seelenlebens; es mögen zwei Beispiele folgen, die ich den „Witterungen der Seele", Volksausgabe 29 f., 57 vgl. 19, 98, entnehme (Aufzeichnungen aus dem J. 1842).

„Der Vorhang ist weggezogen, und ich schaue in den Abgrund meiner Seele — ich sehe ein totes, halbgewachsenes Streben, abgestorben in das tiefste, innerste Mark . . .

O bedenk's, du bist ein Priester des Allerheiligsten, gesund, kräftig, ohne drückende Sorgen, hast ein reiches, mannigfaches Arbeitsfeld um dich und sitzest träg und wie lahm unter den teuer erkauften Menschenseelen . . .

Ich meinte, es sei Leben das Wogen in Hoffnung und Sehnsucht und süßen Gefühlen — es war aber ein Verwelken, — nicht dein Frühling blühte auf, im Herbst glimmten die letzten Funken des Geistes herab . . .

Noch nie habe ich es so hell geschaut, wie ich im tiefsten Grunde der Seele nichts bin . . .

O Herr, ergreif mich mit deiner Allgewalt, und mit dem Sturm deines Hauches reiße meine Seele aufwärts aus dem Kote der Erde."

. . . „Es lauert der schwarze Gedanke auf mich, ich sei in einem ungeheuren Irrtum, wenn ich mir Gott versöhnt und befreundet denke . . . Aber dann wieder: Gewiß, Gott ist mir liebreich nahe, so unwürdig ich dessen auch bin."

Weitere Parallelen bietet das Tagebuch der Paula Reinhard. J. Jörgensen, Geschichte eines verborgenen Lebens, 1911 ($^{2\text{-}3}$1913), 80 teilt unter vielen anderen Stellen den Satz mit (30. Juli 1872): „Wenn man Gott zum Freunde hat, findet man überall einen Vater, Freund und Tröster. Ich aber finde überall nur einen furchtbaren, gerechten Richter."

Mit Rücksicht auf die Häufigkeit ähnlicher Prüfungen möge noch eine Stelle aus einem schlichten Tagebuche (vom J. 1904) folgen:

„Es kamen Ölbergstunden über mich. Ich fühlte mich verlassen von Himmel und Erde. Der heilige Friede, der meine Seele belebte, war geschieden.

Da betrachtete ich den Satz: O meine gekreuzigte Liebe, warum hast du mich verlassen?

Bald erkannte ich, daß ich gerechte Strafe erleide. Mein lieber Heiland hat die Seelenqual unschuldig erlitten. Ich aber verdiene nicht Frieden, sondern Leiden für meine Sünden. Ich schloß mit der Bitte: O Jesus, laß mich nur leben ohne deinen Trost, solange es dir gefällt; ja, ich verlange nach Leiden; denn ich habe nicht verdient, in deinem süßen Frieden zu leben.

Als darauf das Fest der Kirchweihe kam, empfing ich die hl. Sakramente. Es ward ruhiger in meiner Seele. Ich betrachtete den Satz: Gott selbst wohnt bei den Menschen; — er wird abwischen jede Träne. Ich war wie neu belebt. Ich wurde froh und leicht in meiner Seele und fleißig in meinem Berufe."

Es ist ziemlich geläufig geworden, derartige Seelenzustände200
als „Nacht der Seele" zu bezeichnen. Das Bild ist zutreffend genug. Nur ist zu bemerken, daß nicht jede Nacht und daß noch weniger jeder Teil der Nacht gleich dunkel ist. Sternenschimmer und Mondesschein mäßigen, ja verdrängen die Finsternis. Und zuweilen ist's ein Hin- und Herwogen des Kampfes zwischen Lichtschimmer und Wolkenhülle, besonders beim nahenden Tage. Aber leicht wird die Seelenerfahrung eines Kundigen zwischen dem hereinbrechenden Abenddunkel der beginnenden Prüfung und dem die Finsternis durchbrechenden Morgengrauen unterscheiden. Dann lebt die Seele neu auf, wenn ein weiser Führer das nahende Ende der Prüfungszeit ihr kündet.

Oder, wenn vielleicht ein anderes Bild passender scheint: mit verjüngter Kraft dringt die Seele in mühsamem Bergstieg durch

den dichten Nebelwall der Bestürzung und Verzagtheit, der Ratlosigkeit und der inneren Verarmung, der Vereinsamung und Umnachtung, wenn die Erfahrung des Führers sich dahin ausspricht, daß über diesen nebligen Schichten eine lichtreine Höhe winke. Der Führer hat ja zum öfteren schon den Dienst der Wegweisung beim Aufstieg geleistet. Während das Tal und die unteren Höhen von mildem Licht umstrahlt, von grünem Schmuck umglänzt sich zeigten, schien in kurzer Frist jeder Schritt nach oben nur tiefer in Nacht und Nebel hineinzuführen, so daß selbst den Mutigen unter den geistlichen Menschen bange ward und der Atem sich beschwerte, weil jeder freie Umblick und Ausblick geschwunden und, wie es den Anschein hatte, jeder sichere Pfad verloren war. Aber wie lohnte sich das Ausdauern im Voran- und Aufwärtsdringen! Endlich sah das erstaunte Auge das Meereswogen der Nebelmassen tief unter sich, und die Brust fühlte sich durchtränkt von der würzigen Luft, und die ganze Bergeshöhe und all die Schwesterhöhen im Umkreis strahlten im Feierglanze des Lichtes, das nun auch in die Tiefen siegreich hinableuchtete und mit einem hellen, heiteren Mittag das Herz erfreute.

Wird es nun nicht mehr Abend werden und wird fürder keine Nebelnacht mehr sich herabsenken? Und ist die Mühe und Fährlichkeit des Aufsteigens für immer vorüber? Gilt es jetzt nichts anderes mehr als „Hütten zu bauen" auf dem Taborgipfel?

Das geistliche Leben kennt *nicht die starre Gleichmäßigkeit* eines physischen Prozesses, nicht die Mechanik eines Uhrwerkes. Gottes Gnadenwalten ist ebenso selbstmächtig als geheimnisvoll, und die Eigenart des einzelnen Menschen ist nicht minder mannigfaltig als die Weise, in welcher die einzelne Seele ihre eigene Art in Gottes Dienst zu stellen und die Gnade zu benützen trachtet. Doch läßt sich sagen, daß im großen und ganzen die Prüfungen der Seelenleiden zu *den regelmäßigen Erfahrungen* überall dort gehören, wo eine Seele mit besonderem Ernste nach Läuterung und Heiligung ringt, und nicht minder überall da, wo Gott eine Seele für den Empfang besonderer höherer Gebetsgnaden vorbereiten will, also vorzugsweise beim *Beginne* des mystischen Lebens im engeren Sinne und sodann beim *Übergange* zu seiner Höhenstufe. Hier und dort ist's wie eine Vigil vor dem Festtag, wie ein Advent vor Weihnachten.

Die Theoretiker der Mystik gehen näher auf diesen Gegenstand ein. Wir betonen folgende drei Sätze:

Erstens: Beim geistlichen Aufstieg (im eben erwähnten Sinne) treten in der Regel besondere innere und äußere Prüfungen auf.

Wie die Seele, wenn sie, ohne völlig geläutert zu sein, ins Jenseits hinübertritt, zuerst durch das Fegfeuer hindurchgehen muß (vgl. zu dieser Parallele mein „Jenseits" [2] 184—186), bevor sie zur seligen Gottanschauung gelangen kann, so hat sie auf den Wegen zur diesseitigen Beschauungshöhe diese Läuterungsstadien zu passieren. Was die Seele ihrerseits (mit der Hilfe der göttlichen Gnade) zu tun hat, um nicht bloß dem Sündhaften, sondern auch allem hemmenden Erdhaften abzusterben, um Erkennen und Wollen möglichst ungeteilt und vollkommen in den Dienst des gottzugewandten Lebens zu stellen, wird als „aktive" Läuterung bezeichnet. Allein Gott kommt der Seele in ganz besonderer Weise zu Hilfe, um mit mannigfachen, teilweise recht langen und überaus peinvollen Prüfungen ihre Läuterung zu fördern; hier spricht man von passiver Läuterung. Bei beiden Arten wird aber eine Läuterung der Sinne und eine Läuterung des Geistes und bei letzterer eine Läuterung nach der intellektuellen und nach der voluntativen Seite unterschieden, wobei jedoch die Verbindungslinien zwischen diesen Läuterungen beachtet werden. Um die (passive) Läuterung des Geistes kurz zu charakterisieren, bezeichnet man sie (vgl. z. B. neben Joh. v. K. noch Alphons v. L., Homo Apost., App., I, § 2, n. 9) als eine übernatürliche Durchleuchtung, kraft deren die Seele die Größe und Heiligkeit Gottes und zugleich ihre eigene Nichtigkeit und Nichtwürdigkeit ebenso klar erkennt als willig anerkennt (vgl. unten n. 209). Unter diesem Gesichtspunkte werden die inneren Prüfungen (die „dunklen Nächte") im Anschluß an Johann v. Kr. in die Beschauungsstufen eingeordnet. Es kommen freilich äußere Prüfungen hinzu, vgl. n. 202.

Zweitens: Die eben dargelegte Regel kann Ausnahmen erleiden; ihre Anwendung verlangt Vorsicht nach mehreren Seiten hin.

Zunächst muß der geistliche Führer, wenn er Seelen findet, die an Trockenheit, Versuchungen und anderen Trübsalen leiden — ich zitiere hier (dem Sinne nach) Scaramelli —, nicht sogleich annehmen, daß dies „passive Reinigungen" seien und daß Gott die betreffenden Seelen zur Beschauung führen wolle. Denn alle, die Gott dienen, werden von Zeit zu Zeit mit Prüfungen dieser Art heimgesucht.

Sodann ist zu warnen, „daß der geistliche Führer eine Seele deshalb der Falschheit und des Truges beschuldige, weil er beobachtet, daß sie ohne die passiven Reinigungen zu einem Grade der eingegossenen Beschauung gelangt ist. Er wisse nur, daß dieser Fall selten ist: aber er kann vorkommen, wie er denn auch hier und da wirklich vorgekommen ist" (Scaramelli II 2, 235 f.). Vorzugsweise kann letzteres der Fall sein bei solchen Beschaulichen, welche vermöge ihres Berufes und Lebensganges die Prüfungen der Vita activa in reichlicher Weise bestanden haben (vgl. Poulain [5] 395).

Es gibt aber Kennzeichen, um zwischen gewöhnlichen Zuständen der Gemüts- und Willensdepression und der sog. passiven Läuterung zu unterscheiden. Ist z. B. eine Seele des inneren Trostes bar, während sie gleichzeitig äußeren Trost weder sucht noch nimmt, bewahrt sie bei aller Trockenheit, mitten in allen Leiden eine gewisse Erinnerung an Gott, eine zarte Treue gegen Gott; findet sie zwar im Betrachten, im Nachdenken Schwierigkeiten,[1] hat sie aber gleichzeitig die Fähigkeit zu einer einfachen, ruhigen, innerlich stützenden und erhebenden Aufmerksamkeit auf Gott; wächst in diesem Stande ebenso die Sehnsucht, Gott nahe und näher anzugehören, wie die Entschlossenheit der Lösung von den Geschöpfen: so wird hier das Vorhandensein der im Dienste des mystischen Lebens stehenden „passiven Läuterung" anzunehmen sein.

Drittens: Es besteht eine große Verschiedenheit in bezug auf die Art und Weise, wie in bezug auf Zeitpunkt und Dauer dieser Prüfungen.

Hierüber sagt Scaramelli (a. a. O. 237 f.): „Man muß beachten, daß die hier zu erklärenden Leiden, Versuchungen, Trübsale und Peinen, deren sich Gott als Mittel bedient, um die Seele, die er zu hoher Beschauung erheben will, zu reinigen, nicht alle insgesamt über alle Seelen kommen, die er läutern will. Einige werden mit diesen, andere mit jenen Reinigungen heimgesucht; die einen werden von größeren, die anderen von geringeren Leiden betroffen, und dies kann abhangen von dem Grade der Starkmütigkeit, mit der sie die Leiden aushalten, von der Größe der Mängel, die sie ablegen müssen, von der niederen oder höheren Beschauung, zu der sie Gott erheben will."

Überdies ist auch die Zeit, während welcher die Seelen unter der Presse dieser Leiden seufzen müssen, nicht bei allen gleich lang." So kann z. B. die Frist sich deshalb länger ausdehnen, weil die Peinen von geistlichen Tröstungen unterbrochen werden.

Aus dieser Bemerkung folgt die weitere, nämlich, daß sich keine allgemeine Regel geben läßt, die für alle Seelen anwendbar wäre."

„Gott nimmt bei der Reinigung der Seelen auf tausend verschiedene Umstände Rücksicht: er sieht auf das mehr oder minder schwache Geschlecht, auf die höheren oder geringeren körperlichen und geistigen Kräfte; er sieht auf die kleinere oder größere Zahl von Sünden und auf den größeren oder geringeren Nutzen, den jemand aus der Prüfung zieht: er nimmt Rücksicht auf Stand, Geschäft, Lebensweise."

„Würden wir daher eine umfassende, für alle einzelnen Personen gültige Regel geben wollen, so müßten wir ebenso viele Abschnitte machen, als es Seelen gibt, die nach Gottes Zulassung im Zustande der Reinigung sich befinden!"

Siehe zum Gegenstande Scaramelli, bes. 234—246 und 262 ff.; Poulain 395—452, sowie 199 ss. und 568 ss. (Deutsche Ausg. II 242 ff.; I

[1] Zu diesem wichtigen Punkte vgl. auch oben n. 116 ff.: die vorübergehenden Schwierigkeiten des mündlichen Betens.

283 ff. und II 387 ff.); ferner den I. Bd. der Summa Theol. myst. des Philippus a S. Trin.

Bei allen, welche des mystischen Lebens kundig sind, besteht 201
völlige Übereinstimmung darüber, daß das Geheimnis des Kreuzes, welches im ganzen christlichen Leben sich bekundet, im mystischen Leben erst recht waltet und herrscht. Wenn das mystische Leben in nichts anderem besteht als in der innigen Gottvereinigung, dann kann doch hier am wenigsten die heilige Kreuzesschule fehlen, welche mehr als jede andere Schule allem entwöhnt, was der Vollendung der heiligen Gottesliebe entgegensteht! Gerade bei der glücklichen Entfaltung der übernatürlichen Kräfte, bei den Erfolgen im sittlichen Kampfe und im Tugendstreben, beim Überschreiten des Mittelmaßes in sachlichen und persönlichen Opfern, bei innerer Tröstung oder höherer Erleuchtung entsteht leicht die Versuchung zu ungeordneter Selbstschätzung und Selbstbefriedigung,[1] und damit droht oft dem geistlichen Fortschritte eine der ernstesten Gefahren in dem Augenblicke, in dem bereits alles gewonnen schien. Nun aber brechen unversehens Versuchungen, die man längst erstorben glaubte, mit stürmischer Macht über die Seele herein. Und so heftig ist der Ansturm, daß das arme Herz fast ebenso schnell überwältigt scheint, als es sich versucht fühlt. Namenlos schmerzliches Bangen, bitterstes Selbstanklagen folgt darum der Anfechtung auf dem Fuße nach, und Verwirrung und Entmutigung möchten Besitz nehmen vom Menschen. So fest war vordem sein Glaube, und nun will alles ins Schwanken geraten! Es galt ihm ein leichtes, Gut und Blut hinzugeben für sein religiöses Bekenntnis, und nun kommt der quälende Zweifel, ob er wirklich in der Wahrheit stehe oder ob er es nur wähne! Die Buße für die früheren Sünden und Fehler schien zuvor so ernst und die Verzeihung so gesichert, und nun will der Gedanke nicht weichen, als ob die Bekehrung keine aufrichtige, die Beichte keine vollständige, die Besserung keine wahre gewesen! Während man früher in kindlichem Vertrauen auf Gottes Erbarmung und Christi Gnade seinem ewigen Heile entgegensah, drängt sich jetzt der düstere Gedanke immer wieder auf, als ob alles verloren sei und kein Lichtpfad der Hoffnung mehr

[1] Vgl. die kurzen, lichtvollen Bemerkungen des hl. Petrus von Alcantara, Gebet und Betrachtung II 5, sowie die oben n. 190 zitierte Taulerstelle, bei Vetter 107, 27 ff. mit 108, 1 ff.

offen stehe! Selbst Lockungen zu sündhafter Sinneslust versuchen mit der geängstigten Seele ihr Spiel zu treiben, ein um so grausameres Spiel, je sittlich zarter die Seele in langer Tugendübung geworden, je energischer sie vor jeder Makel des Gewissens zurückbebt, während sie gleichzeitig in ihrer Verwirrung kaum noch zwischen Anreiz und Zustimmung, geschweige denn zwischen schwerer und leichter Versündigung zu unterscheiden vermag! Dazu noch eine ganze Kette von Schwierigkeiten des Gebetslebens.

Solche Prüfungen werden von der praktischen Seelenleitung zu allen Zeiten beobachtet. Es dient hierbei den geprüften Seelen wie dem Seelenberater zum Troste, zu wissen, daß auch die Heiligen unter ähnlichen Prüfungen zu leiden hatten. Die hl. Brigitta von Schweden wurde in den Tagen ihrer letzten Krankheit von Anfechtungen heimgesucht, die über alles widrig waren; und gleichzeitig entbehrte ihre Seele der Freude und des Trostes. Und doch waren die heftigen Versuchungen eine herrliche Vorbereitung für den Heimgang zur Glorie. Dies ward der Heiligen selbst klar. Sie öffnete ihr Herz folgender Zusprache aus dem Munde der himmlischen Mutter: „Du wunderst dich, daß sich dir im Alter Versuchungen nahen, welche du weder in der Jugend, noch in der Zeit des Vermählungsstandes erfahren hast. Ich sage dir, es geschieht, damit du wissest, daß du ohne meinen Sohn nichts bist und nichts kannst, und daß es keine Sünde gibt, in welche du nicht gefallen wärest, wenn er dich nicht bewahrt hätte." Rev. IV, 94, Krogh-Tonning, Die hl. Brigitta (Sammlung illustr. Heiligenleben V. Bd.), 1907, 121. Zum Vergleiche siehe etwa Susos Leben Kap. 21 f. und die Zusammenstellung bei Poulain 403—423 (Deutsche Ausg. II, 156—183). Vgl. auch oben n. 195 und n. 196.

Auch von diesem herben Leid gilt, was Bruder David von Augsburg in allgemeinerem Sinne behauptet, wenn er sagt: „Ungemach ist dem guten Menschen ebenso nütze, wie die Feile dem Eisen: es nimmt den Rost hinweg." Vor allem muß die Hoffart der Seele abgefeilt werden, weil gerade dieser verhängnisvolle Fehler aus den guten Werken sich Nahrung sucht.[1] Da gibt es denn freilich keinen besseren Weg, auf dem die Seele ihr Nichts erkennt, als jene Epochen innerer Prüfung. Wie glühendes Eisen brennen sie die Wunde des Hochmuts aus, auf daß nach dem Schmerze die Heilung folge, und daß der Geheilte lerne, daß er nimmer auf sich selbst sich stützen, sondern in Gott allein Halt und Heil, Licht und Kraft, Frieden und Trost gewinnen könne.

Irrig aber würde die Anschauung sein, daß die inneren Prüfungen der Gottesfreunde lediglich in Fehlern, die zu sühnen und zu bessern wären, ihren Anlaß hätten. Nur in einem weiteren Sinn ließe sich sagen, daß jede

[1] Bei Pfeiffer I, 346.

Prüfung zur Läuterung dient. So gibt uns die hl. Theresia Einblick in die tiefen und ganz eigenartigen Seelenleiden, durch welche die Seele zur höchsten Stufe diesseitiger Gottvereinigung soll vorbereitet werden. Es ist wie ein Erleiden einer Art von Todesnot, wie ein Schweben zwischen Himmel und Erde, wie ein Hangen am Kreuze in hilfloser Einsamkeit. Die Seele fühlt sich von allen Geschöpfen in einem solchen Grade verlassen, als ob es überhaupt kein Geschöpf mehr für sie gäbe, und sie ist bereit allen Erdentrost von sich zu stoßen und mit dem hl. Paulus zu sprechen: „Ich bin der Welt gekreuzigt" (Gal. 6, 14). Aber auch vom Himmel scheint sie keinen Trost erwarten zu dürfen. Sie ist „schlaflos und wie ein einsamer Sperling auf dem Dache" (Ps. 101, 8); sie irrt gleichsam in ihrer Not unstet umher und fragt sich selbst: „Wo ist nun dein Gott?" (Ps. 41, 4). Und doch teilt sich Gott bisweilen, obwohl er so weit, so weit entfernt zu sein scheint, in der wunderbarsten Weise mit, die sich nur denken läßt, — aber nicht um etwa in dieser Heimsuchung die innere Pein zu enden, sondern um sie erst recht beginnen zu lassen. Denn je wunderbarer die Herrlichkeit und Süßigkeit Gottes der Seele aufleuchtet, um so durchdringender, um so brennender wird ihre Erkenntnis, daß sie noch nicht gänzlich und für ewiglich mit Gott ihrem höchsten Gut, ihrem einzigen Endziele vereinigt ist, und aus dieser Erkenntnis glüht eine Sehnsucht auf, die an Heftigkeit jedes Maß übersteigt, gleichzeitig jedoch alle Pein als überhohe Gnade umfassen läßt in friedlichem Hingegebensein, in mutigem Sichselbsthingeben an Gott und seine Fügung und Führung.[1]

Dieses vertrauensvolle und völlige Sichhingeben an202
Gott ist die schönste Frucht jeder Prüfungszeit, die herrlichste Hochschule der Liebe. „Liebe Kinder", sprach einmal Tauler, „ihr wisset nicht, was Liebe ist! Ihr wähnet, daß das Liebe sei, daß ihr großes Empfinden habet und Süßigkeit und Lust, das heißt ihr Liebe. Aber nein, das ist nicht Liebe, das ist ihr Wesen nicht, sondern das ist Liebe, da man hat ein Brennen im Darben und in Beraubungen und dabei doch eine rechte Gelassenheit," [2] — also eine Gelassenheit, die in der inneren und äußeren Armut ebenso ein Unterpfand der göttlichen Liebe anerkennt wie im Reichtum, und die, wenn der Bräutigam vorübergehend von der Seele fern gewesen, nur um so enger sich wieder an ihn hält, wenn sie ihn wiedergefunden hat.[3]

[1] Leben der hl. Theresia, Kap. 20, Regensburger Ausgabe, S. 244 bis 251.

[2] Tauler, Predigt über die Perikope Luk. 15, 8 ff., Hamberger II 131 (dritte Predigt auf den 3. Sonntag nach Dreifaltigkeit).

[3] Vgl. Hugo von St. Viktor, De amore Sponsi ad Sponsam, im Anfange. Aliquando, heißt es hier u. a., ad tempus recedit (scil. Sponsus), ut, dum requiratur absens, strictius teneatur praesens. Und wieder: Arrha est pauperi paupertas sua, diviti divitiae suae.

Die gleiche Gelassenheit und Ergebung ziemt der Seele, wenn innere oder wenn äußere Prüfungen oder auch wenn beiderlei Bedrängnisse zugleich ihr widerfahren. Zwar hat es den Anschein, als ob bei einem vorangeschrittenen Jünger des geistlichen Lebens die äußeren Leiden nicht mehr in Betracht kämen, da er ja von den ersten Schritten der Via purgativa her längst hierfür vorgeschult sein müsse. In der Tat muß sich die Reife des geistlichen Lebens auch darin bewähren, daß die innere Widerstandsfähigkeit gegen den Wechsel von Freude und Schmerz, Gewinn und Verlust, Krankheit und Gesundheit größer geworden ist und daß nicht die nächste beste Störung des äußeren Wohlbefindens, noch irgendeine Schmähung und Zurücksetzung das Gleichgewicht der Seele bedroht. Aber damit ist nicht gesagt, daß dergleichen Widrigkeiten aufhören, gefühlt zu werden und Opfer zu kosten. Das Ideal des christlichen Mystikers ist eben nicht ein Ideal der Apathie, sondern der Energie. Zudem darf nicht übersehen werden, daß die intensive Innerlichkeit des mystischen Lebens als fast unvermeidliche Folge die größere Empfindungsfähigkeit gegenüber den Härten des äußeren Lebens mit sich bringt. Es bleibt eine herbe Schule, wenn der Gottesfreund mit reinster Gesinnung, mit kindlich offenem Herzen danach trachtet, in Treue seinem Herrn immer vollkommener zu dienen und, wo immer es sein kann, opferfreudig in den Dienst der Nächstenliebe sich zu stellen, dabei aber auf Tritt und Schritt Verkennung, Mißtrauen, Verachtung findet und Hindernisse auf seiten derer, von welchen er sich Förderung versprochen. Doch es dient zum Heile. Manches, was in bester Absicht unternommen wurde, bedarf dennoch der Scheidung und Klärung, und es empfängt diese im Schmelzofen mannigfacher Prüfung, die zugleich immer wieder die Seele auf ihren Herrn und Gott zurückwirft und sie im Diesseitsmühen des letzten Zieles nicht vergessen läßt.

Die Mystiker geben dem letzteren Punkte gerne ein besonderes Gewicht. Nicht aus feiger Furcht und Schlaffheit, sondern im zuversichtlichen Sehnen der Liebe blicken sie heimwärts zum Himmel,[1] nicht nur in den heißen Mittagen, da sie in der Arbeit, im Kampfe stehen, sondern vorzüglich auch in den stillen Feierstunden, die Gottes Güte ihnen regelmäßig folgen läßt als Vorgeschmack des Feiertages der Ewigkeit.

[1] Vgl. die herrliche Stelle des hl. Bernhard über Matth. 19, 27.

Kraft solchen Aufblicks geschieht es, daß auch die schwersten und andauerndsten Prüfungen, von denen das mystische Leben heimgesucht wird, niemals das Herz verbittern, nicht das Gepräge der Misanthropie, der Kälte und Verdrießlichkeit dem echten Mystiker zu geben imstande sind. Wohl aber pflegt der Mystiker, wie ein erfahrener Führer der Vorzeit bemerkt hat,[1] eine gewisse maßvolle Herzenstrauer in seinem ganzen Leben auszuprägen. Dies ist gerade eine rechte und heilsame Verfassung, eine der Segnungen, die aus den Prüfungen entquellen. „Der geistliche Ernst geht den mittleren Weg zwischen eitler Weltstimmung und ungeordneter Trauer. Dieser gemessene Ernst hält das Herz in Andacht gegen Gott, in Minne gegen den Menschen, in Zucht des eigenen Selbst, in Geduld gegen Ungemach. Und wer den Herrn fürchtet, der versäumt nichts." Und, führt der Autor weiter aus, ist etwa nicht Grund genug vorhanden, um uns ernst zu stimmen, wenn wir auf uns selbst blicken oder auf unseren Nächsten, oder wenn wir die Blicke auf unseren Erlöser hinwenden?

Sind im Vorausgehenden die Segnungen, welche aus203
den Prüfungen sich ergeben, kurz angedeutet, so ist dabei auch ohne Zweifel klar geworden, daß es eines weisen Gebrauches und gegebenenfalls einer kundigen Leitung bedarf, wenn die Seele wirklich Gewinn daraus ziehen und nicht vielmehr schweren Nachteil erleiden soll.

So wäre es, wie schon angedeutet, ein Irrweg, wenn man in den mannigfaltigen Formen der inneren Dunkelheit und Verwirrung, Trockenheit und Verlassenheit nichts als außerordentliche göttliche Schickungen oder nichts als göttliche Strafverfügungen wegen vorhergegangener Untreue erkennen wollte, statt auf die Möglichkeit einer natürlichen Verursachung zu achten, die doch in vielen Fällen ganz nahe liegt. Oftmals handelt es sich einfach um hochgradige Ermüdungserscheinungen.[2] Dies kann nicht auffallen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie schon die Vorbereitung, sowohl die mittelbare als die unmittelbare Vorbereitung der Beschauung die inneren und äußeren Kräfte in hohem Maße in Anspruch nimmt. Auch wenn wir von den Strengheiten einzelner in bezug auf die Forderungen des Schlaf-

[1] David von Augsburg, bei Pfeiffer I 318 f.

[2] Vgl. dazu F. Hense, Die Versuchungen[3], 1902, 536, 546 ff., auch 50 ff.

und Speisebedürfnisses absehen, müssen wir zugeben, daß die beständige Überwindung der Sinne, der Verzicht auf jede Bequemlichkeit, die andauernde Selbstachtsamkeit und Selbstprüfung, die Bemühung um die Geistessammlung unbeschadet aller Gnadenhilfe ein beträchtliches Maß von Kraftaufwand besagen. Unverkennbar ist sodann, daß bei den Akten des beschaulichen Gebetes selber trotz ihrer geistigen Natur und trotz des Beistandes der Gnade, trotz des erfreuenden Gegenstandes und trotz ihres erhebenden Zieles die einzelnen Seelenkräfte in so intensiver Weise betätigt werden, daß, von besonderen Ausnahmen abgesehen, eine allzu lange Gebetsübung zu innerer und äußerer Abspannung führen muß. Aus dieser Erfahrung heraus hat darum die Seelenkunde der Väter den eindringlichen Rat gegeben, daß man in passender Weise die Übungen des tätigen Lebens mit der Pflege der Kontemplation abwechseln lasse.[1] Wird dieser Rat nicht beachtet, so läuft man Gefahr, in kurzer Zeit *das ganz unterlassen zu müssen, was man weise einzuschränken sich nicht entschließen wollte.* Dem geistlichen Führer obliegt die Pflicht, rechtzeitig auf diese Gefahr aufmerksam zu machen, wenn er wahrnimmt, daß eine Seele zum Übermaß hinneigt. Sind aber deutliche Anzeichen vorhanden, daß bereits eine Überanstrengung stattgefunden hat, dann ist eben schonende Einschränkung geboten, wie dies erfahrungsgemäß nach Zeiten intensivster Sammlung, nach ernsten inneren Krisen, nach einer unter heißen Kämpfen zu erstreitenden Standeswahl, etwa auch am Schlusse längerer geistlicher Exerzitien der Fall ist.

Besonders häufig wird die seelische Abspannung dann eintreten, wenn das *Gemütsleben* in einseitiger und übertriebener Weise gepflegt wurde. Wie man auf profanem Gebiete den Umschlag eines künstlich gesteigerten Gefühlslebens in Blasiertheit wahrnimmt, so kann man auch auf religiösem Gebiete beobachten, daß eine Überreizung von völliger Stumpfheit abgelöst wird. Einer einseitigen Exaltation folgt ebenso leicht eine extreme Depression, einer Überlastung der Seelenkräfte die äußerste Unlust und damit eine nicht leicht zu nehmende Gefahr für die geistige Gesundheit, für das geistliche Leben. Gerade bei diesen Depressionszuständen tritt nicht selten die Versuchung heran, jeden

[1] Vgl. z. B. Gregor d. Gr., hom. 5 in Ezech.

Mißerfolg im geistlichen Streben zu schwerer Verschuldung umzudeuten oder im Mangel innerer Tröstung ein Zeichen zu erkennen, daß Gott sein Wohlgefallen entzogen habe. Je mehr die Seele früher der Täuschung sich hingab, daß in der Trostempfindung so ziemlich das Wesen des inneren Lebens liege, um so schwieriger wird es ihr jetzt, ohne dieselbe in der Treue gegen Gott und Pflicht auszuharren.

Schließlich muß auch dies Erwähnung finden, daß mitunter Seelen, die scheinbar auf der Bahn des beschaulichen Gebetes gute Fortschritte gemacht, dennoch in Wahrheit so wenig herangereift sind, daß sie gelegentlich, Kindern gleich, die zum Zeitvertreib weinen, aus dem Klagen ein Geschäft machen und in mehr oder minder unbewußter oder auch in mehr oder minder krankhafter Weise sich selber wohlgefallen *in der Dulderrolle* und daß sie dieser törichten Passion, besonders wenn das geschäftige Mitleid anderer ihnen sich zuwendet, den ganzen Ernst des sittlich-religiösen Fortschrittes zum Opfer bringen. Hier mit kluger Festigkeit allmählich Heilung zu bringen, ist, wenn es überhaupt gelingt, eine dornenvolle Aufgabe. Aber unternommen muß sie werden. Denn diese *Selbstqual aus Selbstsucht* ist nirgends so verderblich wie im geistlichen Leben. Das echte Dulden aber ist jenes der Selbstzucht, das seine einfache Probe hat in der Überwindung des Eigensinnes, in der Geduld und Friedfertigkeit, in der Pflege der pflichtmäßigen Arbeit, gleichzeitig aber in der Willigkeit, *dem göttlichen Rufe* zu folgen, mag er auch — zur eigenen Vollendung *oder etwa zum Heile einer engeren oder weiteren Gemeinschaft* — zum Ölberg oder zum Kalvaria hinführen.

Wo immer also die inneren Prüfungen durch natürliche Ur- 204
sachen bedingt sind, müssen auch natürliche Heilmittel angewandt werden. Ist Überreizung oder Übermüdung vorausgegangen, so muß durch Schonung und Ruhe abgeholfen werden, am besten für gewöhnlich durch jene Ruhe, welche auf dem Wege der Einschränkung und *Abwechslung* in der Beschäftigung, *nicht durch völlige Untätigkeit* erreicht wird. Ist ein falscher Begriff des geistlichen Lebens mit im Spiele, so muß er wenigstens jetzt noch richtiggestellt werden, damit nicht als Hindernis der Gottvereinigung gelte, was ihre segensreichste Förderung sein kann; denn in Wahrheit gewinnt manche Seele in einigen Wochen

gut bestandener Prüfung mehr als in tröstungsreichen Jahresreihen. Ist ein falsches Urteil über den eigenen Seelenstand, beziehungsweise eine mangelhafte Unterscheidung zwischen Versuchung und Versündigung die Ursache der Seelenqual, so ist eine Belehrung am Platze, wie sie z. B. seinerzeit Nikolaus von Straßburg gibt, dem das psychologische Phänomen der „Zwangsgedanken" und die richtige Therapie[1] dafür wohl bekannt war.

„Unser Herr ließ St. Petrus zwar etwas sinken, aber nicht ertrinken in dem Wasser des Sees. Wie möget ihr also wähnen, daß er euer ganz vergessen habe, wenn er euch innere Leiden sendet."

„Da kommen sie aber und sprechen: ‚Wehe, Herr, mir fallen so böse Gedanken ein, das ist mir gar wehe.' Ich spreche: ‚Sie mögen so böse sein, als sie wollen, sie können dir nicht schaden, solange sie dir leid sind und solange dein freier Wille nicht zustimmt.' ‚Aber', sagen sie, ‚sie sind so böse, daß ich mir gar nicht zu helfen weiß; ich möchte verzweifeln.' Ich spreche: ‚Sie mögen so böse sein, als sie wollen, in bezug auf Gott oder auf die Heiligen, wenn es dir leid ist, kann es nicht schaden'." [2]

Man vergleiche damit die folgende Mahnung: „Liebe Kinder, der böse Geist bringt dem Menschen mannigfaltige böse Einfälle und Gedanken. Da jammert der Ängstliche sogleich und spricht: Hätte ich doch einen Beichtvater zur Hand; mir ist dies und das eingefallen. Ich armer Mensch, wie stehe ich nun vor unserem Herrn! Liebe Kinder, habet Mut! Die bösen Einfälle kenne ich gar wohl, und ich sage dir: Ist dir so etwas eingefallen, so laß es dir wieder ausfallen! Beruhige dich, wende dein Herz zu Gott, achte gar nicht auf den Einfall, disputiere auch nicht dagegen, sondern laß alles wegfallen!" Solchen Winken, die zu den unerläßlichen Hilfsmitteln der Seelenleitung gehören, folgt dann die nicht minder wichtige Warnung vor der Nachgiebigkeit gegen die ungeordnete Traurigkeit. Siehe des Abtes Blosius Auszüge aus Tauler, bei M. Jocham, Lichtstrahlen aus den Schriften katholischer Mystiker, 3. Bd., 23 f.

Ähnlich weise Vorschriften geben so ziemlich alle Mystiker gegenüber den verschiedenen Arten von Depressionszuständen. Wie sollte man ein niedergebeugtes Gemüt besser aufrichten können, als wenn man zu vertrauensvollem Gebete mahnt, wie dies wieder Nikolaus von Straßburg in seiner schlichten Weise tut, da er über die Emmaus-Wanderer predigt[1]: „Sie zogen ihn bei den Kleidern und sprachen: ‚Herr, du mußt bei

---

[1] Bei dieser Gelegenheit muß ich auf das Kompendium der Trostgründe verweisen, das in dem mehrfach edierten Trostbuch Meister Eckharts vorliegt, vgl. Bernhart, „Meister Eckhart" (Deutsche Myst., 3), 132 ff. (in Auswahl).

[2] Bei Pfeiffer I 270.

uns bleiben; die Sonne hat sich geneigt und will schon untergehen.' Also sollten auch wir tun: wenn wir gewahr werden, daß die göttliche Gnade in uns abnehme, so sollten wir mit großer Minne, mit hohem Ernste, mit rechter Begierde unseren Herrn zwingen, daß er bei uns bleibe; denn oft scheint der Herr uns verlassen, sich vor uns verbergen zu wollen, um die Größe unserer Begierde nach ihm zu prüfen."

Daraus also, daß die Stimmungen tiefer Depression im günstigen Falle nicht bloß zum Anlaß reicher Verdienste, sondern auch zum Heilbade vollkommenster Läuterung und zu vorher ungekannter Stählung des inneren Menschen werden können, ziehen die Geisteserfahrenen *nicht* die Schlußfolgerung, man müsse die Seele wehrlos allen Stürmen der Trostlosigkeit preisgeben und allen Gefahren überantworten, die in weniger günstigen Fällen mit diesem Gemütszustande verbunden sind.

„Man wagt vielleicht", bemerkt die hl. Theresia,[2] „kaum die Augen zum Himmel zu erheben, um nach Barmherzigkeit zu rufen, findet aber gleichwohl auf dem Grunde dieses Schmerzes eine gewisse Ruhe und Freudigkeit"; „statt Angst und Verwirrung zeigt sich innere Befreiung und neue Tüchtigkeit für Gottes Dienst". Aber *zu anderen* Malen wirkt das Demutsgefühl ganz beunruhigend und *verwirrend*, und es droht, das Gottvertrauen zu lähmen und jede Frische und Energie, vollends aber jeden Heroismus zu gefährden. Für diesen Fall gilt der Rat Theresias, „nach Möglichkeit die Gedanken vom eigenen Elend *abzuwenden* und hinzulenken auf die *Barmherzigkeit Gottes*, auf die Größe der *Liebe unseres Erlösers*".

Trefflich bemerkt hierüber Scheeben: „Je mehr wir uns selber in der uns eigenen Schwachheit fühlen, um so mehr müssen wir einsehen, daß das Gute, das sich in uns regt, nicht von uns, sondern von einer höheren Kraft von Gottes Gnade kommt." „Und daß uns diese", so fährt der Autor fort, „trotz aller unserer Kämpfe, trotz aller unserer Untreue immer wieder aufsucht, das ist wohl *der stärkste Antrieb zum Vertrauen* darauf, daß sie uns nicht verlassen, sondern daß sie all unserer Hindernisse ungeachtet zuletzt siegreich sein werde. Auch wir dürfen also mit dem Apostel (2 Kor. 12, 9—10) sagen: Ich rühme mich in meinen Schwachheiten, damit die Kraft Christi in mir wohne; daher gefalle ich mir in meinen Schwachheiten; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich mächtig." Scheeben-Nieremberg, Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, 7. Aufl., durch A. Weiß, S. 91.

---

[1] Bei Pfeiffer I 303.

[2] Weg der Vollkommenheit Kap. 40; vgl. Seelenburg I 2.

Theresia führt aber weiter aus[1]: Selbst auf die Gefahr hin, daß das Gemüt für diese erhebenden Erwägungen sich gar nicht gestimmt zeigt und daß die Ablenkung der Gedanken nicht recht gelingen will, bleibt es doch ein beachtenswerter Gewinn, wenn man wenigstens versucht, die Depression *als solche zu erkennen*; es ist dies *der Anfang, um das Gleichgewicht des Gemütes wiederzufinden*. In der Regel aber wird der bedrängte Geistesstreiter wie erleichtert aufatmen, wenn nach dem kalten Winterhauch der Trostlosigkeit das Frühlingswehen erhebender, ermutigender Gedanken ihn umfängt, wenn der Wink eines verständigen Beraters darauf hinweist, daß unter der Schneehülle die Saat für eine kommende Ernte nicht erstorben und daß trotz Sturm und Wetter noch hoffnungsvoll die Knospen sprossen, wenngleich sie nicht von heute auf morgen zu Früchten reifen. Mit einem Worte, wie die Selbstüberschätzung, das stolze Selbstvertrauen ein Hindernis ist auf dem Wege zu Gott, so ist der Mangel an Gottvertrauen nicht weniger hinderlich; ein frohes, zuversichtliches Gottvertrauen aber wird nicht gemindert, sondern belebt, wenn der Mensch, nach oben blickend und zugleich auf sich selbst blickend, fromm erwartet, daß der Herr, welcher die Talente gab, auch den Gebrauch der Talente billigen, fördern, segnen, lohnen werde. Und wenn all dies auf der ganzen Weite und Breite der sittlichen Erziehung und Selbsterziehung gilt, und wenn es von keiner gesunden Aszese verkannt wird, so ist *hier* zu betonen, daß auf den gemeinhin der Mystik zugeteilten Stufen des geistlichen Lebens die gleichen Grundsätze in Geltung bleiben.

Die Wichtigkeit und die Schwierigkeit der *Beratung* durch den Seelsorger während der Prüfungszeit erhellt aus dem bisher Gesagten. Die Klagen des hl. Johann v. Kr. über fehlerhafte Leitung mystischer Seelen treffen besonders hier zu. „Nicht ein jeder", sagt er, „der Holz zu hauen versteht, weiß deshalb schon ein Bild aus dem Holz zu schnitzen; auch weiß nicht jeder, der es zu schnitzen versteht, es fein auszuarbeiten noch auch wer letzteres kann, es zu fassen und zu malen . . .

Was soll aber auch aus dem Bilde werden, wenn daran bloß gehämmert und behauen wird? . . .

Eine jede Seele führt Gott auf so verschiedenen Wegen, daß man kaum einen Geist findet, der in der Weise, die er einhält, auch nur zur Hälfte mit der eines andern übereinstimmt." Leb. Flamme III, 3, 12, bei Lechner 3, 283, vgl. 280 und 274.

---

[1] Weg der Vollkommenheit l. c.

Eine namhafte Hilfe leistet für die Geprüften die Belehrung über die natürliche und übernatürliche „Gesetzmäßigkeit" innerer Prüfungen. Dem Grundsatze „nicht jede Gnade ist für jede Zeit bestimmt" darf recht wohl der Gedanke zur Seite gehen: „Der Geist ist nicht zu jeder Stunde gleich produktiv" (nach einem Stadium des „Überwach"seins wird leicht das gewöhnliche „Wachsein" als „Unterwachsein" empfunden).

Endlose Geduld wird dem Seelenführer, wie der Seele nötig sein, wenn die Prüfung lange, lange dauert, — ähnlich wie dem Arzte und dem Patienten bei Melancholie-Erkrankungen ernsterer Art. Die Geduld schließt aber nicht aus, daß der gesteigerten Reflexionssucht, dem beständigen Zergliedern der Eindrücke, dem halb vornehmen, dem halb schwächlichen Klagen zur rechten Zeit mit Festigkeit Einhalt geboten werde.

Moral- und Pastoraltheologen, Aszeten und Mystiker so gut wie Psychologen und Psychiater geben vielfache Winke. Neben Eckhart, Suso, Tauler bietet vor allem Ruysbroek sehr viel (z. B. bei Lambert S. 67, 76, 211). Das Beste und Kürzeste, was ich kenne, ist bei Denifle, Das geistliche Leben, 3. Teil (Einigungsweg!), 16. und 17. Kapitel zu finden. Vgl. dazu Scaramelli a. a. O. 280 ff. und 251 ff.

Ich schließe mit zwei Beobachtungen, die sich gegenseitig ergänzen. 205

Erstens: Die in der Gegenwart in Blüte stehende psychologisch-physiologische Analyse der Phänomene des Seelenlebens ist geneigt, in den Prüfungszuständen, von welchen die Mystiker zu berichten wissen, einfachhin pathologische Zustände zu sehen, seien sie nun den Neurosen oder anderen Krankheitsformen zuzuteilen. Hierzu ist vor allem wiederholt zu betonen, daß diese Zustände nicht aufhören, Prüfungen zu sein, falls sie etwa mehr oder minder pathologisch bedingt sind. Selbstverständlich müßte in ernsteren Fällen dieser Art die Sphäre, welche die des Arztes ist, und jene, welche dem Seelenberater zusteht, eine gleichmäßig verständige Pflege finden, und hier vor allem wäre die früher postulierte Abspannung und Schonung der geistigen und physischen Kräfte, die Abwechslung in der Beschäftigung und beziehungsweise ausgiebige Ruhe und entsprechende Körperpflege eine selbstverständliche Forderung.

Wer in diesen Regeln eine moderne Entdeckung vermuten würde, müßte nur, wie schon angedeutet, die Theoretiker der Mystiker aufschlagen, um sich zu überzeugen, wie sehr man auch früher auf eine vernünftige Therapie gehalten. Selbst die ärztliche Behandlung kann vielfach nichts Vernünftigeres vorschreiben, als die Seelenärzte nach jenen Anweisungen tun und verordnen sollten. Insbesondere der Geist der milden Schonung und die Einhauchung tröstlicher Zuversicht sind immer gültige

Prinzipien, wenn sie auch verschieden klingende Namen führen. Vgl. noch Tauler, bei Vetter 161, 8—36.

Zweitens: Pathologische und psychologische Erfahrungen werden nicht genügen, um die Prüfungen des mystischen Lebens ganz zu verstehen, — und für manche dieser Prüfungen kommen jene Studien überhaupt nicht in Betracht. Man wird viele Seelenkämpfe und Seelenleiden der Gottesfreunde erst dann verstehen, wenn man nach dem Garten Gethsemane eilt und dort an der Seite des blutschwitzenden Heilandes niederkniet und auf seine Worte lauscht, in seine Seele blickt, oder wenn man den Kalvariahügel besteigt, um zu Füßen des Kreuzes das „Eli, Eli, lamma sabbachtani" zu vernehmen, als Widerhall des die menschliche Seele Jesu durchwogenden Kampfes.[1] Solchem tiefsten Seelenleid mag man jenes Leid vergleichen, das im Leben der hl. Rosa von Lima berichtet wird, ein Leid so groß, weil es in einer gewissen Empfindung der Trennung der Seele von ihrem Gott besteht, und ein Leid darum so groß, weil die Seele gleichzeitig mit allen Adern und Fasern ihres Daseins alles Gottwidrige, was sie umdräut, von sich stößt und an Gott sich hinwirft. Denn wenn nicht die glühendste Liebe zu Gott tief im Grunde der Seele wohnte, wäre eben jene überschmerzliche Pein in sich selbst unmöglich. Im messianischen Seelenleiden finden also die mystischen Seelenprüfungen ihre Beleuchtung, — aber auch ihre Würde und ihre Weihe und ihren Segen.

Indessen, wenn auch der Ölberg und der Kalvaria hoch genug im heiligen Lande des gottgeweihten Lebens aufragen, so wäre es doch eine völlige Unkenntnis, wollte man dieses ganze Land für eine Bergkette von Todesängsten halten. Diejenigen, die, von Gottes Hand geleitet, von höherem Licht erleuchtet, dies Land durchkundet haben, wissen bessere Botschaft.[2]

§ 31. Die Tröstungen des mystischen Lebens.

206 Schon oben haben wir hervorgehoben, daß durch die peinvollen Heimsuchungen, die wie zum Beginn, so im Verlauf des mystischen Lebens über die Seele hereinbrechen, die Relativität des diesseitigen Ruhe- und Vollendungsstandes eine überraschende

[1] Vgl. Grimm, Leben Jesu[3] VI 331 ff. und[2] VII 198 ff.
[2] Vgl. 4. Mos. 13, 28.

und zugleich nachhaltige Beleuchtung erfährt. Indessen darf die Beobachtung, daß auch auf höheren geistlichen Stufen schwere innere Prüfungen sich einstellen, nicht dazu verleiten, ein anderes Gesetz zu ignorieren, das als vorherrschend durchaus feststeht. Nach diesem unbestreitbaren Gesetze werden viele Beschwernisse, Steilheiten Rauheiten des geistlichen Höhenstieges, die man anfangs als gar drückend empfand, bei größerer Vertrautheit, bei anhaltender, treuer Übung fast spielend überwunden, während die Seele zu gleicher Zeit, je näher sie zum heiligen Berge hinstrebt, um so zuversichtlicher in das Lied des Psalmisten einstimmt: „Ich will hinaufgehen zum Altare des Herrn, zu Gott, der meiner Jugend Freude ist.“[1] Auch in der Mystik behält Dante recht, wenn er singt[2]:

Der Berg ist so beschaffen,
Daß unten am Beginn er schwer sich steiget
Und, wie man höher kommt, die Müh' sich mindert.
Drum, wenn es dir so lieblich wird erscheinen,
Daß dir das Aufwärtssteigen also leicht wird,
Wie stromhinab die Fahrt in einem Schiffe,
Dann wirst du sein am Ende dieses Pfades.

Man mag darum immerhin die Illusionen derjenigen in ihr Nichts auflösen, die sich das geistliche Leben so vorstellen, als ob sie, die Auserwählten, ihre Promenade durch träumerisch duftende Blumenbeete zu machen und dabei eigens für sie zubereitete Leckerbissen zu naschen hätten, während die übrigen Menschenkinder mit ihrem trockenen Stücklein Brot unter Mühe und Schweiß das harte Feld und den steilen Weinberg zu bestellen bestimmt wären. Aber man soll nicht deshalb den anderen Irrtum aufkommen lassen, als ob das geistliche Leben so viel sei, wie vom Morgen bis zum Abend an tausend Abgründen vorübergehen, über lauter Steine und Dornen und Disteln, in licht- und freudlosen Schluchten. So ist es nicht. So kann es nicht sein, wie jeder Einblick in das Wesen der Mystik und jeder Hinblick auf die Erfahrung bestätigt.

Ist das Gott zustrebende Leben im Diesseits der Weg zur 207
gottbesitzenden Glorie im Jenseits oder, was mehr, aber nicht

[1] Psalm 42.
[2] Purgat. IV, 88—94.

zuviel behauptet, ist das Diesseitsleben in Gnade und Liebe der Keim des Jenseitslebens der Vollendung und Glorie, und ist weiterhin von der Schrift das Jenseitsleben unter dem Gesichtspunkte der Freude und Seligkeit dargestellt worden, so ist es schlechthin eine Unmöglichkeit, daß das gottgefällige Diesseitsleben aus dem Reiche der Freude hinausfalle. Im Gegenteil müssen gerade dem Gottesfreunde die reichsten Quellen der reinsten, edelsten, dauerndsten Wonne fließen, und zwar in dem Grade mehr, als das Band, welches die Seele in Glaube und Liebe mit Gott einigt, fester und inniger geschlungen ist.

In dem Maße der Erkenntnis und der Liebe liegt für die Seligen des Himmels das Maß der Seligkeit, wie der hl. Anselm in einer Meditation ausführt.[1] Wird es für die Gottesfreunde auf Erden anders sein? „Ich flehe zu dir, mein Gott", so fährt Anselm an der gleichen Stelle fort, „daß ich dich erkenne, daß ich dich liebe, daß ich mich erfreue in dir, wenngleich noch nicht in vollkommener Weise, so doch mehr von Tag zu Tag, bis daß die Fülle kommt. Hier Wachstum, dort Vollendung in deiner Erkenntnis und in deiner Liebe, auf daß ich hier hohe Wonne habe im Hoffen und dort volle Seligkeit im Besitzen!"

Man kann aber, wenn man will, mit einem schon genannten spanischen Mystiker[2] drei Gründe anführen, weshalb der innige Anschluß an Gott die höchsten, reinsten, reichsten Freuden spendet. Was nur immer Grund einer wahren Freude sein kann, findet sich in Gott im vorzüglichsten Grade und in unvermischter Weise — der erste Grund; Gott ist gut, er ist höchstes Gut, nicht nach einem Teile, nicht in zufälliger, irgendwie abhängiger Weise — ein zweiter Grund; und eben darum ist Gott die Quelle, und zwar die fortdauernde Quelle alles Guten — ein dritter Grund.

Juan de los Angeles weist auf das achte Kapitel des Buches der Sprichwörter hin und findet in allem, was dort von der göttlichen Weisheit gerühmt wird, auch einen zutreffenden Hymnus auf die göttliche Güte als Quelle unserer Seligkeit. „Noch nicht waren die Wasserquellen hervorgebrochen, noch nicht standen die

---

[1] Medit. 21, Migne 158, 816 f.

[2] Juan de los Angeles, l. c. p. II, cap. 16, consid. 2, pag. 517 ss.

Berge da mit ihrer schweren Last, noch waren die Hügel nicht geboren, noch die Erde gebildet und die Flüsse und die Angeln des Erdkreises: da war ich schon da!" „Söhne, höret mich! Glückselig sind, die einhalten meine Pfade!"[1] Gewiß hat die Heilige Schrift nicht umsonst so oft und so nachdrücklich darauf hingewiesen, daß alle, die nach Gott dem Herrn hungern und dürsten, Seelenspeise und Seelentrank im Überfluß finden, daß, wer nur immer im Weinberge des Herrn sich müht, auch einen Platz an seinem Tische finde beim geistigen Wonnemahle, einem Mahle, das selige Trunkenheit und nüchterne Kraft verleiht, das alle Süßigkeit der Engel in sich enthält und dennoch als Mannaregen auf unserem Pfade durch die Wüstenweiten uns erquickt.[2]

Wie ein Kommentar zu diesen Stellen klingt es, wenn Theresia von Jesus in ihrer anmutigen Weise über die Tröstungen des geistlichen Lebens sich ausspricht. „Hienieden sind wir noch auf der Reise und segeln noch auf dem Meere; aber der Herr gewährt den Seelen, welche auf dem Wege des Gebetes dem himmlischen Vaterlande zueilen, zuweilen auch Zeiten der Ruhe. Sieht er sie erschöpft von Müdigkeit, so gießt er reinen Frieden über sie aus und gibt ihnen eine Voraussicht und gleichsam einen Vorgeschmack von der Seligkeit der Bewohner des Paradieses. Er will ihnen ein kostbares Unterpfand seiner Liebe geben und dadurch ihre Hoffnung beleben, sich dereinst an der Quelle der Wonne, von der sie hienieden nur während kurzer Augenblicke kosten konnten, ewig zu ersättigen."[3] „Es ist die Ruhe eines Reisenden, der, nahezu am Ziele angelangt, ein wenig Rast nehmen kann, um Atem zu schöpfen und alsdann seinen Weg mit neuem Eifer voranzuschreiten."[4]

Offenbar liegt es der großen Seelenführerin ferne, die gei- 208
stigen Tröstungen auf die Anfangsstadien des mystischen Lebens einzuschränken. Wahr ist und bereits betont, daß mitunter den

---

[1] V. 24—26 und V. 32, vgl. V. 17 ff.

[2] Vgl. z. B. Matth. 5, 6 u. 12; Apok. 3, 20 u. 21, aber auch Ps. 42, 4 coll. 41, 2 ff.; Ps. 67, 11 u. 22, 5; Is. 25, 6; Weish. 16, 20; dann wieder Weish. 7, 16; Phil. 4, 7 usw.

[3] Weg der Vollkommenheit Kap. 31.

[4] Ebenda Kap. 32.

Anfängern[1] besonders reiche Tröstungen von Gott zuteil werden, um sie aufzumuntern zum geistlichen Streben und Kämpfen.[2] Auch ist richtig, daß bei ihnen aus rein psychologischen Gründen ein Vorwiegen der geistlichen Freuden statthaben kann. Denn, wie der englische Lehrer aufmerksam macht, der Mensch pflegt den Betätigungen, die er eben erst in Angriff genommen hat, eine besonders intensive geistige Hingabe zu widmen, woraus ganz naturgemäß eine lebhaftere Empfindung der Freude entspringt, welche durch jene Betätigung ausgelöst wird. Genau so naturgemäß ist die Freude-Empfindung später weniger lebhaft, wenn der Reiz des Bewegungsüberganges, der zuvor sich wirksam gezeigt hatte, nicht mehr in gleicher Weise fortwirkt.[3] Dem steht jedoch zum Ausgleiche ein anderes psychologisches Verhältnis gegenüber. Fragt man nämlich nach den konstituierenden Elementen der Seelenfreude, so ergeben sich als solche die Verwandtschaft, die zwischen der Seele und irgendeinem Gute besteht, und die Gemeinschaft, die sich zwischen der Seele und dem betreffenden Gute vollzieht, wenn die aus jener Verwandtschaft resultierende Strebebewegung befriedigt wird. Denn alles, was uns verwandt ist und als solches von uns empfunden, erkannt und besessen wird, tritt unter den Gesichtspunkt der Freude. Demgemäß kann aber auch der Grad der Freude nach mehreren Seiten hin sich steigern: nach der frischeren Intensität des Strebens, nach der größeren Propinquität des Gutes, nach der höheren Weise und Sicherheit des Besitzes. Und nach der letzteren Seite hin ist es gewiß, daß die treu fortgesetzte Pflege des geistlichen

---

[1] Vgl. 1. Kor. 3, 2 („Milch" statt fester Speise); dabei bleibt 2. Kor. 12, 10 (Kraft aus der „Schwachheit") und 1, 5 f. (Überströmen der Freude, weil überströmen der Prüfung) aufrecht.

[2] Vgl. dazu eine Stimme aus dem 5. Jahrhundert: Diadochus, Bischof von Photike (in Altepirus oder Illyrien), Hundert Hauptstücke über die wahre Vollkommenheit, Kap. 69, 88, 90, kritische (griech.-lat.) Edition von J. E. Weis-Liebersdorf, 1912, 85, 123 u. 127. Dazu Alban Stolz, Witterungen der Seele, Volksausgabe, S. 330: „Gleich der holden, sommerigen Morgenluft umweht und umspielt mich die Gnade Gottes. Du treuer Gott und Meister, willst du denn wieder von vorne anfangen und mich locken, dir nachzugehen, durch die süße Lockspeise der geistigen Freuden? Welche Lust ist es schon, nur innerlich zu sagen: ‚in Gott' und es dem Wort vor- und nachzufühlen! In Gott leiden, in Gott tun, in Gott sich versenken, in Gott ruhen, in Gott wohnen ewig!" (Tagebuch vom 2. Juni 1846.)

[3] Vgl. Thomas von Aquin, S. Th. I II 32, 1 ad 3.

Lebens regelmäßig eine reichere geistige Freude bieten wird, zumal ja die längere Gewohnheit der zugrunde liegenden Tätigkeiten das, was zuerst nur verwandtschaftlichen Charakter hatte, nach und nach gleichsam zur zweiten Natur werden läßt.[1]

Sieht man von dieser psychologischen Erwägung ab[2] und würdigt man die Tröstungen des mystischen Lebens nach ihrer übernatürlichen Seite, so ergibt sich wiederum, daß sie keineswegs bloß für die Anfänger eine Bedeutung haben. Wie mir scheint, läßt sich die Stellung der Tröstungen zum ganzen Verlauf des geistlichen Lebens in analoger Weise auffassen wie das Verhältnis einzelner Tröstungen zu einzelnen Akten des geistlichen Lebens.[3] Solche einzelne Tröstungen gehören der Ordnung der aktualen Gnaden zu und können näherhin als „zuvorkommende" oder als „begleitende" „Beistandsgnaden" gefaßt werden, je nachdem die vom Hl. Geiste verliehene geistige Süßigkeit die Aufgabe hat, die Seelenkräfte zu den Akten des inneren Lebens einzuladen und anzuregen oder aber in diesen Akten weiterhin wirksamst zu unterstützen. Überdies ist die geistliche Freude, auch insoweit sie mit den Akten des geistlichen Lebens „naturgemäß" sich verbindet, nichtsdestoweniger als göttliche Gnadengabe zu würdigen, welche die vorausgehenden und mitfolgenden Gnadenwirkungen fortsetzt und krönt. In gleicher Weise ist nun auch zu sagen, daß die geistlichen Freuden (nach der Konvenienz der göttlichen Gnadenordnung) wie im Anfange so auch im Fortgange und im Hochstande des geistlichen Lebens ihre Stelle haben.

Nur dann, wenn man sich einen falschen Begriff der Tröstungen des geistlichen Lebens gebildet hat, kann man sie im Widerspruch mit der Vollendungsstufe finden.[4] Aber von „Tröstungen" im Sinne sentimentaler Empfindelei, künstlicher Exal-

---

[1] Vgl. auch hier S. Th. I II 32, 2 ad 3 und 8 ad 3. Vgl. hierzu ein Wort Ruysbroeks (Der glänzende Stein, Kap. 2): „So jemand in seiner innerlichen Übung einen bildlosen freien Aufgang zu seinem Gott hat und nichts meint als die Ehre Gottes, so muß er die Güte Gottes schmecken und er muß von innen eine wahrhafte Einigung mit Gott fühlen. In dieser Einigung erreicht man das geistliche Leben", — nämlich ein hin und her flutendes und so immer reicher flutendes geistliches Wirken und inneres Gottvereinigen.

[2] Vgl. noch oben n. 122 und n. 105.

[3] Vgl. Suarez, l. c., l. 2, cap. 8; auch Thomas A. I, II 32, 4.

[4] Übrigens vgl. unten n. 212.

tation des Gefühlslebens und ungeistiger Irritation ist eben hier nicht die Rede. Die geistlichen Freuden, von denen wir sprechen, stehen genau so hoch über solchen Wahnfreuden als die christliche Idee der ewigen Himmelsfreude über dem mohammedanischen Phantasiebilde des jenseitigen Paradieses. Freilich sagen wir, daß die Wonnen des gottinnigen Lebens unser ganzes Wesen erfüllen, und die Erfahrung bestätigt es mannigfach. Aber dies Freudegefühl, das den ganzen Menschen durchbebt, ist nicht ein Hinüberschäumen des Sinnlichen in die Sphäre des Geistigen, geschweige denn ein Überflutetwerden des geistigen Menschen. Eher muß man das Gegenteil sagen. Denn wenn wir dereinst zur Unsterblichkeit werden eingegangen sein, dann wird das übervollkommene Himmelsglück der Seele in den Körper aus- und überströmen und ihn, seiner Fähigkeit entsprechend, mit Glorie und Wonne erfüllen.[1] „Ähnlich im Gnadenstande auf Erden. Die Seele nimmt im Glauben die Heilsfreuden auf, erfaßt sie mit der Hoffnung, besitzt sie zum voraus durch die Liebe, und wie der Himmelstau auf die Flur, so fällt die vorverkostete Himmelsfreude erquickend auf Fleisch und Gebein hernieder. Das gottselige Gemüt erheitert auch das körperliche Antlitz! Armes, betrogenes Weltkind, das die Ordnung umkehrt und sich müht, die unsterbliche Seele durch die Sinne zu beglücken, ihr Freude und Friede von unten, nicht von oben zuzuführen!“[2]

209 Was übrigens die eigentliche Quelle der mystischen Freuden betrifft, so haben wir dieselbe bereits genannt. So widersprechend es auf den ersten Blick scheinen mag: die Prüfungen und die Tröstungen haben die gleiche primäre Quelle, nämlich das lebendige Bewußtsein der Nähe Gottes.

Je reiner und erleuchteter der Gottesgedanke in einer religiös vorangeschrittenen Seele geworden, um so mehr wird das Bewußtsein oder, wenn man so sagen will, die Erfahrung von der göttlichen Heiligkeit und Hoheit mit der Erfahrung von der göttlichen Gütigkeit und Huld harmonisch sich einigen, wiewohl jetzt die erstere, dann wieder die letztere Seite vorwiegt, so daß die göttliche Heimsuchung im einen Falle mehr den Charakter einer

---

[1] Siehe Wolter, Psallite sapienter, II[2] 336 zu Psalm 50, 10 (exultabunt ossa humiliata).

[2] Ibid.

schmerzvollen Prüfung, im anderen Falle mehr die Art einer freudvollen Tröstung gewinnt. Darin aber liegt der Vorzug eines gesunden mystischen Lebens, daß das Auge der Seele, das, geblendet vom Lichtglanze der unendlichen Majestät göttlicher Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie beschämt und verwirrt sich senkt und zum Aschenstaub des eigenen Nichts, der eigenen Sünde niederblickt, dennoch wieder, gerufen vom Gnadenstrahl göttlicher Herablassung, sich erhebt und öffnet, wie das Auge eines Kindes, das voll des Zutrauens in das Angesicht des versöhnten Vaters schaut. Das will sagen, daß die Tröstungen des mystischen Lebens keinen anderen Charakter tragen können als das mystische Leben selbst: *christlichen* Charakter im vollen Sinne des Wortes. Es gibt keine wahren geistlichen Freuden, die nicht Freuden der Erlösten, Früchte der Erlösung, Gaben des Erlösers wären. Keine Stufe des inneren Lebens ist so hoch, daß wir vergessen dürften, wie nur Christi Gnade uns heraufgeführt aus Tod und Grab zu Licht und Leben, um uns zu berufen zur Gotteskindschaft und zur Freundschaft und zur Lebensgemeinschaft mit Gott — einst ein Volk der Finsternis, ein Nicht-Volk, ein gnadenfernes Volk, jetzt aber ein Gottesvolk, ein Priestervolk, eine Lichtschar des Herrn, eine Weihespende der Liebe, eine Fruchtsaat Gottes, der ewigen Ernte entgegenreifend.[1]

So innig aber die Seelenwonne ist, die aus der demütig- 210
starken Zuversicht der eigenen Begnadigung und der künftigen Beseligung erfließt, so ist es dennoch — wiederum im Gegensatz zu den Abirrungen der Pseudo-Mystik — ein gemeinsamer Zug im Leben der Heiligen und im Leben aller echten Mystiker, daß sie weit entfernt sich halten *von der direkt widerchristlichen Eigensucht*, die ihr ganzes Glück im Selbstglück sucht, ihre ganze Freude in der Selbstwonne, sei es auch unter der Hülle der Annahme außerordentlicher, unverdienter göttlicher Huld. Man kann nicht irregehen, wenn man auch für diesen Teil der Mystik das rechte Licht *aus dem messianischen Leben* zu gewinnen sucht. Der Gottmensch hat ohne Zweifel fort und fort überreine, überfließend reiche Freuden gefunden im Bewußtsein der hypostatischen Einigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen Natur und in der Erfahrung der unendlichen Gabenfülle,

[1] Vgl. 1. Petr. 2, 9 ff.; 1, 15 ff.

die infolge dieser Einigung seiner menschlichen Seele zuströmte. Und es kann darum unmöglich anders sein, als daß die Seele des Jüngers Christi aus dem Bewußtsein, aus der frommen Zuversicht, dem Gnadenbereiche des mystischen Leibes Christi anzugehören, tiefste, reichste Wonne schöpft. Und darüber hinaus wird — unbeschadet des unüberbrückbaren Unterschiedes, der besteht zwischen dem Verhältnis des Gottmenschen zum himmlischen Vater einerseits und dem Verhältnis eines auch noch so hoch begnadigten Menschen anderseits — jede besondere Gnadenberufung und Gnadenausstattung in der begnadigten Seele eine neue Quelle innerlichster Tröstung eröffnen. Sieht sie doch darin eine Gabe göttlicher Liebe und ein Unterpfand, daß ihr auch fürderhin Gottes Huld nicht fehlen könne, und daß, wenn schon diesseits Gott so königlich-reiche Gaben spende, die kommende Herrlichkeit über alles Erwarten und Ahnen hinausgehen werde. Bei solcher Freude hat die Seele an Gottes Wort[1] eine Urkunde, daß sie „in Gott dem Herrn", nach dem Willen des Herrn sich erfreue. Nur vermag sie *nicht*, bei dieser Freude allein *stehen zu bleiben*. Eben weil Christus ihr Gesetz ist, ist auch die Freude Christi das Gesetz ihrer Freude. Dies Gesetz aber ist die Freude an Gottes Willen und *an Gottes Reich*, d. h. am Kommen, am Wachstum, an der Vollendung des Reiches Gottes nach innen und nach außen.

Solche Freude durchwogte die heiligste Seele des Heilandes, als er den Blick auf der Schar seiner Jünger ruhen ließ und der Gaben gedachte, die der Vater ihnen verliehen, und der Aufgaben, die ihrer warteten, und des Segens, der unter der Arbeit ihrer Hände und unter dem Tau seines eigenen Blutes für die Welt erblühen sollte. Von den gleichen Lippen, von welchen die Worte erklangen: „Vater! Jetzt ist die Stunde gekommen, daß der Menschensohn verherrlicht werde!",[2] kam auch der Freudenhymnus: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor Weisen und Verständigen und vor den Unmündigen es enthüllt hast! Ja, Vater, also war es dein Wohlgefallen!"[3] Das war der Jubel eines Herzens, dem das Wort entströmte: „Wenn ich am Kreuze erhöht sein werde,

---

[1] Vgl. oben n. 194; cf. Joh. 17.
[2] Joh. 12, 23 ff.
[3] Luk. 10, 21.

dann werde ich alles an mich ziehen,"[1] eines Herzens, das in seligster Wonne erbebte, da es vorausblickte auf die hundertfältige Frucht, die allbereits entgegenwinkte in denen, die kamen vom Aufgang und vom Niedergang.[2]

Aus solcher Geistesfreude auch erklangen die Hochgesänge des „Magnificat" und des „Benedictus",[3] und wo immer im Lande der Mystik das Lied der Tröstung in den vollsten Akkorden erklang, da war es auf diesen Grundton gestimmt: teilnehmen am Gottesreich der Gnade und Wahrheit, arbeiten und leiden im Dienste dieses Reiches, seine friedlichen Siege schauen in seinen seelenergreifenden, weltumspannenden Segnungen und warten auf seinen endlichen Triumph in der überzeitlichen Wirklichkeit. Hier muß die Tröstung ihre wahre Heimat haben: die Freude wohnt dort, wo die Liebe ist; die Liebe aber, die heilige Sonne der Gottesliebe und die heilige Glut der Liebe zum Nächsten hat nirgends so recht eigentlich ihre Stätte wie dort, wo das Feuer des messianischen Opfergeistes fortbrennt in den Seelen seiner Jünger. Selbst das, was der einzelne sich erarbeitet und erkämpft für die eigene Seele, steht in diesem großen Zusammenhange der Aufgaben des Reiches Gottes, kraft deren jedes Beten und Opfern, jedes Mühen und Ringen der Glieder dem Ganzen zugute kommt.[4]

Wie könnten darum die Tröstungen die Gefahr einer Deteriorisierung des geistlichen Lebens mit sich bringen? Davon kann keine Rede sein, solange man nicht die Tröstungen vom ganzen geistlichen Leben isoliert und so sie selber verkennt.

Natürlich liegt es uns ferne, die heiligen Freuden des gott- 211
innigen Lebens etwa in der Arbeitsfrische, in der enthusiastischen Freude, die sich aus den Opfern für Gottes Ehre und für die Brüder nährt, aufgehen zu lassen. Wir haben ja schon zu Beginn dieses Werkes auf die zarten, innigen, erhebenden Tröstungen hingewiesen, welche beim stillen *Gebet* oder bei der heiligen *Liturgie* der Gemeinde so gerne in die Seele fallen, und wir haben nicht außer acht gelassen, daß im *beschaulichen* Gebete gar manchmal der Einblick in das Reich der *göttlichen Wahrheit* so überhell, die Erfahrung der Süßigkeit *göttlicher*

[1] Joh. 12, 32.
[2] Vgl. Luk. 8, 8 u. 15; Matth. 8, 11 cf. Joh. 17, 20 f.
[3] Siehe Luk. 1, 46 ff. und 68 ff.
[4] Vgl. oben n. 97.

Liebe so überreich, das Bewußtsein der Gottesnähe und Gotteinigung so übergewiß und überinnig ist, daß der Mensch kaum etwas anderes sagen kann, als des Psalmisten Lied wiederholen: „Mein Herz und mein Fleisch frohlocken im lebendigen Gott",[1] und daß er aller Welt vom Berge seines Glückes aus das Wort zurufen möchte: Wachet auf, kommet herbei, „kostet doch und sehet, wie süß der Herr ist"![2] Wie groß ist doch „die Menge seiner süßen Huld",[3] die er verborgen hält für alle, die ihn fürchten!

Aber wir wollten nachdrücklich darauf hinweisen, daß diese Seelenstimmungen nichts zu tun haben mit der Gebundenheit und Unfruchtbarkeit eines einseitig individualistischen Gefühlslebens. Hierin ist gerade ein unterscheidendes Merkmal gottgefälliger, gottgegebener Tröstung zu erkennen. Wie auf der einen Seite das Wirken und Opfern und Leiden im Dienste Gottes und seines Reiches selbst zu den Quellen der geistlichen Freuden gehört, so erweist sich anderseits die echte Gebetströstung wirksam im lebendigen Gefühl der hohen Verantwortlichkeit, welche solchen Gnaden entspricht, und im edlen Kraftgefühl gegenüber den inneren und äußeren, kleinen und großen Aufgaben, welche als von Gott gewollt erkannt werden, mögen sie nun innerhalb des gewöhnlichen Berufskreises liegen oder weit über denselben hinausreichen.

Man darf ohne Bedenken viele der glänzendsten Manifestationen des christlichen Heroismus in der Epoche der Märtyrer und nicht minder viele der auffallendsten Triumphe der apostolischen Initiative auf dem Felde der Heidenmission während der letzten Jahrhunderte in inneren Zusammenhang bringen mit den reinen, heiligen, erfreuenden, erhebenden Seelenerfahrungen und Seelenbegnadigungen, die den auserwählten Dienern Gottes bei Gebet und Lesung und Betrachtung und vor allem bei der heiligen Messe, bei der Besuchung des hochwürdigsten Gutes, beim Empfange der eucharistischen Seelenspeise zuteil werden — zum Ausgleich für all das, was sie an weltlichem Trost freiwillig, ihrem Gott zuliebe und den

---

[1] Ps. 80, 3; vgl. z. B. oben n. 44, 122, 150, 152.
[2] Ps. 33, 9; vgl. Ps. 83, 11; 99, 5.
[3] Ps. 30, 20. Dazu vgl. z. B. oben n. 22 u. n. 42 ff.

Brüdern zum Heil, verlassen und was sie an harten und dauernden Opfern gleich freiwillig und großmütig auf sich genommen. Es liegt ja nahe, an die Männer und Frauen zu denken, die auf heimatfernen Inseln oder vielleicht unter dem drückenden Klima der Tropen, in nicht kultivierten oder doch wenig kultivierten Landstrichen und wohl auch in Bereichen moralischer Wildnis die Herzen für die Heilssaat des Evangeliums bereiten, oft genug mit der Gewißheit, daß ihnen nicht beschieden sei, mit eigenem Auge noch zu schauen, wie das warme Sonnenlicht des christlichen Glaubens, der christlichen Liebe, über die Wüste hinstrahlend, ein heiliges Fruchtland schafft von sprossender Schönheit und Fülle.[1]

Doch umfaßt das Gebiet jener fruchtbaren Gebetströstungen durchaus *nicht bloß solche außerordentliche Berufe*. Soweit es möglich ist, den inneren Wegen derer zu folgen, die nach Gottes Willen in kleinerem Kreise den Armen das Evangelium verkünden oder die Kleinen unterweisen, oder denen das Los zugefallen, in den Hütten der Armut, an den Stätten des Leids als tröstende und helfende Engel zu walten, werden wir den segensreichen Einfluß der dem Gebetsleben entquellenden geistlichen Freuden ebenso gewiß erfahren, als wir den gleichen Segnungen weiterhin mitten in den weltlichen Berufen, im Familienleben, im sozialen Leben begegnen, besonders dort, wo auch die schlichtesten Pflichten mit hohem Sinne, mit heiliger Treue, mit apostolischem Eifer vollzogen werden. Im wahren Glauben zu leben, — von Gottes Güte die Verzeihung der Sünden erlangt zu haben, — für ein unendlich herrliches, ewiges Ziel bestimmt zu sein, — seine Kräfte, wie gering sie sein mögen, nach dem göttlichen Wohlgefallen verwenden zu dürfen, — vollends durch den Dienst des Wortes oder durch Fürbitte und mancherlei Opfer für die Seelen der Brüder wirken zu können — und da und dort gleichsam mit Augen zu schauen, wie Gottes Schutz und Segen über uns waltet, wie das Erdenleben sich einbaut in den Grund der Ewigkeit, wie die Gnade des Himmels so reichlich auf das menschliche Bemühen herabströmt und so gedeihlich wirkt, immer neu, immer herrlicher, von Tag zu Tag, — und in diesem Erstreben und Erfahren und Erfreuen sich eins zu wissen mit denen, die dem Herzen am teuersten sind im Diesseits und im Jenseits: diese

[1] Vgl. Is. 9, 1; Matth. 4, 16.

und ähnliche Tröstungen tragen den Stempel der Echtheit in sich selber, in der Lauterkeit ihrer Wurzeln, in der Gottgefälligkeit ihrer Früchte.

Und die Echtheit solcher Tröstungen ist um so zweifelloser, je weniger dieselben gesucht sind,[1] je weniger die Seele dieselben sich selbst zum Verdienst anrechnet und an ihnen hängt, je weniger der wahre Gottesfreund auch nur die kleinste Pflicht der Nächstenliebe, den geringsten Teil der Standesobliegenheiten mit Vorbedacht preisgeben würde, um einer wie immer heilig dünkenden und süß scheinenden Tröstung nachzuhangen, und je weniger endlich ein wahrer Liebhaber des inneren Lebens seinen Eifer und seine Treue abhängig macht von dem Maße und von der Fortdauer besonderer Seelentröstungen. „Nimm willig und demütig von Gottes Hand, was sie dir bietet, es seien Rosen oder Dornen, Freuden oder Leiden, — bleibe demütig in den Tagen der Tröstung und halte dich für unwürdig hoher Gnade, — bleibe aufrecht und stark in den Stunden der Prüfung und gedenke, daß der Herr vielleicht am nächsten bei dir ist, wenn du meinst, daß du weit von ihm entfernt seiest, während du oft weniger nahe bist, wenn du glaubst, mitten im Paradiese zu wohnen!" — in solchen Maximen kommen die Meister des mystischen Lebens überein. Mit prägnanter Kürze hat sich hierüber der Verfasser der Nachfolge Christi ausgesprochen.[2]

212 „Gott tut wohl daran," so belehrt er den Jünger des inneren Lebens, „wenn er die Gnade der himmlischen Tröstungen sendet; aber der Mensch tut nicht wohl daran, wenn er Gott nicht für jede dieser Gaben den Dank abstattet. Eben darum können die Gaben Gottes nicht immer ungehindert in uns einfließen, weil wir nicht alles, was uns gegeben ward, in die Quelle zurückleiten, aus der es geflossen. Denn so lautet ein Gesetz der göttlichen Gnadenverwaltung: wer für die Gnade würdig zu danken weiß, der empfängt neue Gnaden, während umgekehrt dem Stolzen entzogen wird, was dem Demütigen war verliehen worden."[3] Wohl darum dem Manne, der sich des Trostes wenig wert erachtet und zum Herrn ruft: „Ich bin unwert deiner göttlichen Heim-

---

[1] Auch vom Seelenmahl der Tröstung gilt der Hinweis der hl. Theresia (Weg der Vollk., Kap. 17) auf Luk. 14, 10.

[2] Nachfolge Christi III, 30.

[3] Ebenda II, 10.

suchung. Könnte ich auch Tränen der Reue vergießen, so viel als Wassertropfen im Weltmeere sein mögen, ich bleibe dennoch unwürdig deiner Tröstung. Aber du, mein Gott, überreich an Erbarmung, du willst den ganzen Reichtum deiner Güte offenbar machen an uns Sündern als an ebenso vielen Gefäßen deiner Barmherzigkeit, und deshalb sendest du deinem Knechte, ohne all sein Verdienst und über alle Begriffe des menschlichen Verstandes, Trost und Erquickung in sein Herz!"[1] Wer so gesinnt und gestimmt ist, der wagt auch, in der Aufrichtigkeit seines Herzens zum Herrn zu sprechen: „Ich will durchaus keine himmlische Tröstung begehren, die mir den Sinn der Zerknirschung aus dem Herzen nähme. *Ich möchte selbst die Gabe der Beschauung nicht haben, wenn sie mich um die Demut brächte.*"

Bei solcher Auffassung der geistlichen Freuden kann es nicht213
schwer sein, die Schranke näher zu bestimmen, welche den *fühlbaren* Tröstungen gezogen ist. Während die geistige Freude, die aus der Erkenntnis und Liebe Gottes hervorgeht, wenn sie recht verstanden wird, an sich keine Grenze hat, weil ihr Gegenstand unbegrenzt ist, und weil jeder Zuwachs an Freude einen Zuwachs an der Liebe Gottes bedeutet, wie umgekehrt jedes Wachstum in diesem Erkennen und Lieben die Freude steigert: ist es ganz anders bei den fühlbaren Tröstungen, die der Mäßigung und Regelung bedürfen, weil sie je nach dem Gebrauche, den man von ihnen macht, entweder zum geistlichen Fortschritt dienen oder aber nachteilig und verderblich werden können. Es ist darum vorerst völlig verkehrt, „wenn man nur jene Werke für gut und verdienstlich halten will, die man mit fühlbarer Wonne verrichtet, alle anderen aber für wertlos erachtet, wie etwa das Gebet, den Gehorsam, die Beobachtung der Regel und der Vorschriften, die Beichte, die Kommunion, bei welchen jene Wonne fehlt". Aber wie der hl. Johann vom Kreuze näher darlegt,[2] es muß uns genügen, in unserem Tun und Lassen von einer lauteren Absicht geleitet zu sein; diese aber ist unabhängig von den Gefühlen und Empfindungen, die uns bei unseren guten und frommen Werken zuteil werden können.

---

[1] Nachfolge Christi III 52.

[2] „Dialoge zwischen Bräutigam und Braut" (Auszug aus den Gesangsstrophen zwischen der Seele und Christus, bzw. deren Erklärung, vgl. Lechner III 14 ff., 21 ff.), nach Stocker, Aufstieg zum Berge Karmel, 502 und 511.

Ohne Zweifel besteht in diesem Punkte eine große Mannigfaltigkeit, nicht etwa bloß wegen der verborgenen „Ökonomie" der übernatürlichen Gnadengaben, sondern auch in Gemäßheit der gottgeordneten Verschiedenheit in der natürlichen Veranlagung der einzelnen Menschen, sowie der geistigen und sittlichen Stufe,[1] zu der sie gelangt sind. Für manche mag das Leiden die beste Arznei sein, aber andere[2] bedürfen der Freude, um innerlich zu gesunden. Wie Pflanzen im Lichte, so gedeihen solche Seelen unter den Strahlen der Freude. Die Freude erhält sie in der Nähe Gottes und, weit entfernt, ihre Kraft zu hemmen, gibt sie ihnen Mut zum tätigen Leben, Heroismus im Opferdienst für Gottes Sache und für das Wohl des Nächsten, und sie erhält sie aufrecht bei Mißerfolgen und spornt sie an zu neuen Versuchen. Die Freude gibt nicht bloß ihnen selbst Jugendfrische, sondern sie verbreitet auch — gemäß der göttlichen Absicht bei Spendung dieser Gabe der Freude — in ihrem Umkreis, wie groß oder wie klein er sei, eine Sphäre voll Licht und Leben, weil das Beispiel eines so frohen, in Gott seligen Eifers andere zur Nacheiferung fortreißt. Schon deshalb sollte der Rat des hl. Johann vom Kreuze befolgt werden, der sagt: „Recht wohl kann die fühlbare Wonne, wenn sie nur gehörig in Schranken gehalten wird, als *Mittel* dienen, um zur geistigen Freude zu gelangen. Darum tun diejenigen nicht gut, die bei ihren guten Handlungen jegliches Wonnegefühl ausschließen wollen, als ob gar nichts daran gelegen wäre. Weit besser wirst du tun, dich dessen so zu bedienen, wie es sich geziemt: nämlich mit Klugheit und weiser Mäßigung."[3]

Freilich schließt der gleiche Autor seine ganze Abhandlung über die Tröstungen damit, daß er den Herrn zur Seele folgendermaßen sprechen läßt: „Wisse, meine Braut, daß du als Speise für *Kinder* jene fühlbaren Tröstungen betrachten sollst, welche ich den Seelen im Anfange ihrer Bekehrung oder zu Beginn des vertrauteren Umganges mit mir zu geben pflege, ja oft selbst in der Zeit, da sie noch in schwerer Sünde sind und mich noch nicht über alles lieben." „Die kräftige Nahrung, die ich den *Erwach-*

[1] Beachte hierzu M. Huber, Die Nachahmung der Heiligen[2] II 13 ff.

[2] Für die Jugend wird dies besonders Geltung haben. Vgl. hier und zum Folgenden F. W. Faber, Bethlehem, deutsche Ausgabe 426 f. und Bischof P. W. von Keppler's bekanntes Buch „Mehr Freude".

[3] Nach der Zusammenfassung bei Stocker 512.

senen reiche, nennt dir mein Apostel in dem 11. und 12. Kapitel des zweiten Briefes an die Korinther: sie besteht in der Liebe, in der Geduld, in vieler Arbeit und Sorge und Bedrängnis, in Kreuz und Leiden, in der Abtötung der Sinne und des Geistes in allen Dingen."[1]

Man erkennt leicht, welch wichtige Folgerungen sich dar- 214
aus ergeben, daß die fühlbaren Tröstungen vorzugsweise den Vorstufen des mystischen Vollendungsstandes zukommen.[2] Ist dies der Fall, dann muß sich die Seele, der etwa solche Tröstungen reichlich zuströmen, vor der Täuschung hüten, als ob sie am Ziele angelangt, als ob ihr sittliches Streben und Arbeiten schon mit endgültigem Erfolg gekrönt, und als ob nun die Zeit des ruhigen, seligen Besitzstandes der innigsten Gottesfreundschaft gekommen sei. Das ist nicht die Meinung der Mystiker. Sie sehen in diesen Tröstungen keinen Erweis erprobter Tugend, hoher Vollkommenheit. Sie anerkennen in ihnen nicht einen Selbstzweck, wohl aber ein Mittel, das zum guten Ziele dient, falls es recht gebraucht wird. Unter dieser Voraussetzung rühmen sie den Segen, der aus diesen Tröstungen entquillt. Denn „sobald das Menschenherz mit einer gewissen Gewalt von jeder Erdenlust sich losgemacht, muß ihm notwendigerweise alsbald ein Anfang geistlicher Freuden zukommen", wie Hugo von St. Viktor ausführt.[3] Wäre dies nicht der Fall, dann wäre das Herz „wie ein dürres Pflänzchen, das nicht begossen wird und darum unmöglich zum Sproß der Weisheit erstarken kann". „Deshalb geschieht es durch Gottes Gnade, daß die Seele, wenn sie sich vollkommen von den sinnlichen Regungen, von den irdischen Neigungen getrennt hat, alsbald mit einer ganz ungewohnten Freude durchflutet wird, damit sie um so leichter erkenne, daß bitter sei, was sie aufgegeben hat, je besser sie die Freude empfindet in dem, was sie für jenes eingetauscht hat." Dann mag die Seele mehr und mehr erstarken, auf daß sie gerne das Brot der Trauer entgegennimmt und mitten in den Tränen die Freude nicht verliert.[4]

---

[1] Stocker 514 f.

[2] Vgl. oben n. 208.

[3] De arca Noe morali III, 2. Vgl. hierzu Imit. Christi II am Schlusse: Si renuis consolari exterius, poteris speculari coelestia et frequenter iubilare interius.

[4] Hugo a S. V., l. c. cap. 3.

In nachdrücklichster Weise hat der hl. Johann vom Kr., dessen klassische Ausführungen wir schon zitiert haben, immer wieder verkündet, daß die Seele nicht an den Wonne-Erfahrungen hängen dürfe, weil Gott selbst, nicht Gottes Gabe für die Seele Ziel und Ruhe bieten könne. Der Heilige hat es bald in schlichter Paränese ausgesprochen, bald in spekulativer Weise entwickelt, bald in poetischer Form dargestellt. In einem Briefe an einen Ordensmann (vgl. Buchfelner, Des hl. Johann vom Kr. Christliche Mystik 1841, 147) warnt er davor, auf Tröstungen sich zu stützen oder um deren Mangel sich viel zu kümmern, — denn dergleichen diene nicht zum Ziel der vollkommenen Gott-Einigung: „Da Gott unbegreiflich und unerreichbar ist, so muß der Wille die Wahrheit seiner Liebe — soll sie anders rein sein und auf Gott gehen — nicht in das setzen, was er erreichen und durch die Begierde erfassen kann, sondern darauf, was weder zu erreichen noch zu begreifen ist." Dazu vgl. die sechste Strophe aus dem „Geistlichen Gesang zwischen der Seele und Christus, ihrem Bräutigam":

Ach, wer vermag es, mich zu heilen?
O schenke dich mir ganz und gar
Und schicke fortan keine Boten,
Bericht zu bringen mir von dir.
Es weiß ja keiner mir zu sagen,
Was mein Begehren, meine Lust.

Dazu gibt der Heilige selbst die Erklärung:

Je mehr die Seele von Gott erkennt, desto mehr wächst das Verlangen, ihn zu sehen . . .

Wie die Brotkrume den Hunger, so mehrt jede „Heimsuchung", die der Seele gleichsam durch Boten gegeben wird (nämlich durch Erkenntnis, Empfindung und durch welche Mitteilung immer), das Verlangen.

Statt dieser Botschaften, so fleht die Seele zum Herrn, sei du selbst mir Bote und Botschaft! Bei Lechner III 47 f.

Wenn nun auch die Mystiker je nach dem Zusammenhange, in welchem sie von den inneren Tröstungen sprechen, mehr oder weniger zwischen der rein geistigen Wonne und zwischen den fühlbaren Freuden unterscheiden, und wenn sie ferner je nach dem Zuhörer- oder Leserkreis und je nach dem augenblicklichen Zwecke der Darstellung bald die Segnungen der geistlichen Freuden, bald die Relativität dieser Güter mehr betonen, so ergibt sich dennoch, daß ihre Anschauungen im Kern übereinstimmen.

Des hl. Augustinus Wort,[1] daß es eine reine Freude des Herzens gibt, ein wahres süßes Seelenbrot, das vom Himmel stammt und für den Himmel nährt, wenn ihm auch nur jene Geschmack abgewinnen können, die wissen, was Liebe ist, und

[1] Tract. 26 in Ioan., n. 4. Das Verständnis dieses Wortes gehört mit zu den Gradmessern des Verständnisses der Mystik.

fühlen, was Himmelshunger ist und Ewigkeitsdurst — dieses Wort ist nie verklungen und wird niemals verklingen. Ein Tag der Freude ruft es dem anderen, aber auch eine Nacht der Prüfung ruft es der folgenden zu. Wenn die Stunden und Tage der Prüfung kommen, vielleicht zu einer Zeit, da die Seele der Tröstungen sich gewärtig machte, lernt die Seele, auch hierin Selbstlosigkeit und Selbstlösung zu üben und, will es Gott, auf jeden Trost zu verzichten, im Willen Gottes den höchsten, sichersten Trost zu finden. Und wenn in anderer Zeit, da die Seele am wenigsten der Tröstung sich versah, geschweige denn danach verlangte, — wenn da urplötzlich, wie ein belebender Hauch, eine ganz besondere innere Süßigkeit sie durchweht, stark genug, um die kommenden Stunden der Arbeit und Mühsal zu befruchten, dann wird der Mensch um so dringlicher nach den ewigen Gütern verlangen, um so ausdauernder nach ihnen trachten, je mehr der Vorgeschmack derselben sein innerstes Inneres erfüllt, erhöht, beseligt hat.[1]

Es ist deshalb durchaus keine Redensart, wenn die mystischen Schriftsteller[2] auf die Erfahrung hinweisen, um die Wahrheit ihrer Aussagen über die geistlichen Freuden zu erhärten. Ein jeder, meint Laurentius Justinianus, sollte mehr aus eigener Erfahrung als aus den Worten anderer schöpfen, wenn er diese Gaben Gottes erkennen will. Besser läßt sich ja im Herzen empfinden als in Worten aussprechen, wie oft und wie lieblich die Seele, sei es in Tränen der Freude, sei es im Jubel des Geistes, sei es in Lichtblicken beim beschaulichen Gebete, vom Herrn für die Arbeiten und Opfer belohnt wird, die sie in seinem Dienste auf sich nimmt.[3] Nicht umsonst hat der Heiland verheißen, daß er hundertfach zurückgibt, was man um seinetwillen verlassen.[4] Der Heiland erfüllt, wie mit vielen anderen Theresia bemerkt,[5] auch schon im Diesseits sein Wort. „Wer aber dieser Versicherung nicht glauben will, dem werden weitere Worte wenig nützen." „Gleichwohl", so fügt die Geisteslehrerin bei, „sage ich denen, die einige Zweifel daran hegen, daß man wenig dabei verliert, wenn

---

[1] Vgl. Gregor d. Gr., Moral. 23, 43 und In Ezech. hom. 5, n. 12.

[2] Vgl. auch nochmals die cognitio experimentalis und den gustus divinae dulcedinis bei Thomas v. A., S. Th. II II 97, 2 ad 2.

[3] De casto connubio 4, 4, bei G. Tillmann, Das Gebet I 192.

[4] Matth. 19, 29.

[5] Weg der Vollkommenheit Kap. 24.

man es erprobt. Sehr bald wird man sich überzeugen, daß man mehr empfängt, als man verlangt. Ich spreche die Wahrheit, und ich kann diejenigen als Zeugen anrufen, die es durch Gottes Güte bereits aus Erfahrung wissen."

Ist die Zahl dieser letzteren groß oder klein? Man wird F. W. Faber nicht unrecht geben, wenn er sagt: „Ganz sicher hat uns die eigene dürftige Erfahrung während unseres Erdenlebens schon belehrt, daß es, auch an den Sonnentagen des Lebens, keine [irdische] Freude gibt, die vergleichbar wäre mit jenem friedvollen Entzücken, welches manches Mal unsere Seele durchbebt hat, da wir in heiligen Stunden vor Gott standen. In solchen Augenblicken scheinen selbst unsere Sinne teilzuhaben an der allgemeinen Freude unseres ganzen Wesens. Nichts mangelt uns. Was rauh war, scheint geebnet, die Täler sind ausgefüllt. Ein mächtiger Friede waltet überall, und er findet Tiefen in unserem Herzen, die wir selbst nicht vermuteten, und er nimmt Besitz von ihnen mit einer Fülle, die unser Leben für einen Augenblick zu verdoppeln scheint in Weite und Tiefe. Wir sind so vollkommen für Gott geschaffen, daß wir nicht vollständig sind, was wir sind, wenn wir nicht mit Gott geeinigt sind."[1]

215 Wer aber mag erfassen, bis zu welcher Höhe und Fülle und Innigkeit schon in diesem Leben das Seelenglück der Auserwählten sich erhebt, die nicht mehr im Anfange, nicht mehr im ersten Fortgange der Gottvereinigung stehen, sondern gnadenvoll zu ihrer Vollendung erhoben wurden!

Zu ihrer Vollendung?

Auch jene heiligen Seelen, welche am meisten der höchsten, reinsten Freuden des Geistes gewürdigt wurden, gleichen denen, die durch eine Türspalte einige Lichtstrahlen der Sonne sehen, nicht aber der Sonne ins Auge schauen können.[2]

Und sie sind, wie ihnen die Erfahrung der Väter immer wieder in Erinnerung bringt, der Wandelbarkeit aller Diesseitsstände nicht enthoben.

„Jetzt sind sie entflammt von Liebe und von Jubel, und sie möchten alle Menschen ins Herz schließen.

---

[1] Bethlehem, deutsche Ausg. 452 f.

[2] „Sieben Staffeln des Gebetes" bei Pfeiffer I 395 f.

Dann tragen sie viel Leidwesen und herben Kummer — aus Liebe zu den Menschen.

Nun sind sie wie Helden, die in des Königs Waffenkleid gegen die Feinde zur Schlacht ziehen.

Danach genießen sie Stille, Frieden, Freude, unaussprechliche Ruhe.

Zu anderen Malen erhalten sie in himmlischer Unterweisung gar gnadenvolle, überschwengliche Einsicht und Weisheit.

Alsdann aber sind sie wieder wie gewöhnliche Menschenkinder.

In so mannigfacher Weise verkehrt die Gnade mit ihnen, und auf so verschiedenen Wegen führt sie dieselben. Alle Erquickung aber und alle ‚Übung' ist gemäß dem Willen Gottes, auf daß nämlich die Seele vollkommen untadelig, lauter dem himmlischen Vater dargestellt werde."[1]

Darum mag denn auch die Seele zu sich selber sprechen: Was immer du denken und wünschen magst, meine Seele, von wahrem, vollkommenem Troste, das erwarte nicht in diesem Leben, sondern in dem Leben, das kommen wird! Hättest du auch alle Freuden dieser Welt, alle Tröstungen dieses Lebens — seien es selbst die süßesten und zugleich die geistigsten: wisse, daß nichts Bestand hat in diesem Lande der Unbeständigkeit. Noch, meine Seele, mußt du eine kleine Weile warten und harren, bis daß die Zeit des Wandelbaren wird abgelaufen und der Tag der Erfüllung angebrochen sein. Dann wird der Herr nicht säumen, dich wahrhaft und vollends und für immer einzuführen in sein Leben, in seine Freude, die ewig ist, weil sie göttlich ist![2]

---

[1] Nach Makarius, 18. Homilie, n. 8 u. 9 (mit Abkürzungen).
[2] Siehe Matth. 25, 21 und vgl. Nachfolge Christi III 16.

Drittes Buch.

Die außerordentlichen Phänomene des mystischen Lebens.

Erstes Kapitel.

Grundsätzliche Würdigung der mystischen Phänomene.

§ 32. Uebersicht der außerordentlichen und akzidentellen Erscheinungsformen das mystischen Lebens und allgemeine Würdigung derselben.

216 Wer einmal über die zentrale Stellung sich klar geworden, welche der Beschauung im mystischen Leben zukommt, und wer überdies der Relativität sich bewußt bleibt, die jedem diesseitigen Vollendungsstand im Vergleich zum Jenseitsstand eigen ist, dem kann es, falls er folgerichtig urteilt, nicht befremdlich sein, zu lesen, mit welcher Entschiedenheit hochangesehene Mystiker, wie etwa ein hl. Johannes vom Kreuze, über die nur sekundäre Bedeutung der außerordentlichen mystischen Phänomene sich aussprechen. Vielmehr wird jeder diese Wertung billigen, der die Mystik als das nimmt, was sie wirklich ist. Und nur beim völligen Verkennen des Wesens und der Geschichte der Mystik könnte die Befürchtung statthaben, als ob durch eine besonnene Reserve gegenüber dem Außerordentlichen die Mystik selbst gefährdet würde.

Zu diesen außerordentlichen Erscheinungsformen des mystischen Lebens gehört vor allem die Ekstase, jener Zustand, in welchem die Betätigung der Sinne ganz oder fast ganz gehemmt ist und zugleich die Betätigung der geistigen Kräfte mehr oder weniger gebunden erscheint, während in Wahrheit, wie die Mysti-

ker aussagen, die geistigen Kräfte gesammelt und erhöht sind, die kontemplative Tätigkeit vereinfacht und verstärkt ist. Dabei wird vorausgesetzt, daß es sich um die echte, religiöse Ekstase handelt, nicht aber um die mit künstlichen Mitteln hervorgerufene „Ekstase" des althelleniſchen oder orientalischen oder sonst eines Mystizismus oder um die pathologische „Ekstase", wie sie als Begleiterscheinung bei hysterischen Erkrankungen beobachtet wird. Um zwischen diesen Erlebnissen der Klinik und jenen Entrückungsformen einerseits und zwischen einer religiösen, beziehungsweise übernatürlichen Verzückung anderseits zu unterscheiden, werden allererst Ursprung und Wirkung der in Frage kommenden Erscheinungen zu prüfen sein. Sollte diese Prüfung auf die Zahl der als echt anzuerkennenden Ekstasen von Einfluß sein, so wird die Mystik genau so viel gewinnen, als die Wahrheit gewinnt.

Mit den Ekstasen stehen in nächster Beziehung die Visionen. Sie fanden schon seitens der Scholastiker eine wissenschaftliche Behandlung, und zwar in deskriptiver und in analytisch-kritischer Weise. Die Mystiker selbst aber, die älteren wie die neueren, versuchten eine Reihe von Kriterien aufzustellen, um die Täuschung auf diesem Gebiete fernzuhalten. Inwieweit diese Kriterien ausreichend waren, ist später zu untersuchen. Doch soll bereits hier bemerkt werden, daß mit allem Rechte ein allgemeines Kriterium vorzugsweise Beachtung fand, nämlich der bewährte Stand des persönlichen Lebens, zumal des beschaulichen Lebens, — nicht als ob alle zur sittlichen Vollkommenheit und zu höheren Gebetsstufen Gelangten als Visionäre zu präsumieren wären, wohl aber in dem Sinne, daß visionäre Phänomene als der Selbsttäuschung oder des Betruges verdächtig erscheinen, wenn das sittliche Leben und das beschauliche Beten noch ungeschult oder ungeprüft ist.

Es müssen aber die Kriterien für die einzelnen außerordentlichen Vorkommnisse des mystischen Lebens in dem gleichen Grade strenger sein, als dergleichen Begebnisse weiter von den Schranken der gewöhnlichen Erfahrungswelt abstehen und als sie häufiger sich einstellen. Ich nenne hier noch vorläufig die Einprägung der Wundmale Christi, deren bei einer nicht geringen Zahl von mystischen Männern und Frauen Erwähnung geschieht. Teilweise stehen auch die Berichte über auffallende Heilungen im Bereiche unseres gegenwärtigen Zusammenhanges, sei es, daß die

Heilungen erfolgten durch das Gebet der Heiligen selbst zu deren Lebzeiten, oder auch daß sie der Interzession der verklärten Heiligen zugeschrieben wurden.

217 Übrigens wollen die eben genannten Phänomene nur als Beispiele gelten. Selbst die Aufzählungen jener Mystiker, die ex professo den Gegenstand behandeln, haben vielfach darauf verzichtet, erschöpfend zu sein, während dort, wo eine Vollständigkeit beabsichtigt scheint, in der Gruppierung der Phänomene vielfache Verschiedenheit besteht. Im Interesse der folgenden Ausführungen mag die eine oder die andere dieser Gruppierungen Erwähnung finden.

Waibel, der in seiner Mystik[1] Vollständigkeit und Knappheit, Gründlichkeit und Nüchternheit zu verbinden sucht, ohne auf Originalität Anspruch zu erheben, begnügt sich, der Reihe nach von den Visionen, Einsprachen, Offenbarungen, Prophetien und Ekstasen zu handeln und dabei vor allem den praktischen Fragen der Seelenleitung sein Augenmerk zuzuwenden. Er schließt sich dabei enge an Schram an, der seinerseits einen allerdings reichlichen Auszug aus Reguera, dem Erweiterer des Godinez, bietet, ohne eine eigentlich wissenschaftliche Beherrschung des angehäuften Stoffes zu erstreben. Schram bespricht einfach im zweiten Teile seines Werkes die „geistliche Leitung" oder genauer: die Eigenschaften des geistlichen Führers, — die Führung nach dem dreifachen Wege der Anfänger, Fortschreitenden, Vollkommenen, — die zur Führung notwendige Unterscheidung der Geister, — und infolgedessen auch[2] die Maximen, nach welchen der Seelenführer die Gesichte, Offenbarungen, Ekstasen zu beurteilen habe. Von all dem ist in einer bis ins einzelne herab gegliederten, fast tabellarischen Form gehandelt, was zur Benutzung für ähnliche Arbeiten oft einladend war.

Einen Versuch, die mystischen Phänomene in das System der Mystik einzugliedern, hat Scaramelli unternommen. So bespricht er im Zusammenhange mit den Graden der übernatürlich eingegossenen Beschauung, „die aus undeutlicher Erkenntnis hervorgehen", die Phänomene der Stigmata, des Schwebens, des Leuchtens, während er nachher bei den Beschauungsgraden, „die aus deutlichen und klaren Akten hervorgehen", die verschiedenen Arten der Visionen und Einsprachen an ihrer eigentlichen Stelle zu finden glaubt.[3] Es genügt, auf die Spannung hinzuweisen, die nach diesem Schema zwischen den „undeutlichen" und „deutlichen"

---

[1] II. Hauptstück, 4. Abschnitt, 158—212.

[2] Pars II, cap. VI, § 494—618.

[3] A. a. O. I. Teil, 3. Abschnitt, Kap. 27 und 30; II. Teil, 1. Abschnitt (vollständig). Vgl. übrigens oben n. 154 ff.

Akten besteht. Die Visionen dürfen so wenig wie die Ekstasen[1] in die Stufenreihe der Gebetsgrade eingefügt werden, da sie keiner Beschaulichkeitshöhe wesentlich zukommen, dagegen in akzidenteller Weise bei verschiedenen Höhenlagen sich finden und selber in verschiedenen Graden erscheinen können. Mehr Beifall verdient es, daß Scaramelli den Paulinischen „Charismen" eingehende Beachtung geschenkt hat.[2]

Von den Neueren hat Poulain am entschiedensten den rein „akzessorischen" Charakter der außerordentlichen Vorkommnisse des mystischen Lebens zur Geltung gebracht, gleichwie er mit anerkennenswerter Bündigkeit die praktischen Direktiven gegenüber den etwa vorkommenden außerordentlichen Erscheinungen und die brauchbarsten Kautelen gegen die Gefahr der Täuschung an die Hand gibt.[3]

Auch Ribet betont, daß die mystischen Phänomene mehr akzidenteller und peripherischer Natur seien, während die Beschauung als Wesen, Mittelpunkt und Ziel des mystischen Lebens gelten müsse. (La mystique divine, nouv. édit., II, p. 1: La substance, le centre et le terme de la vie mystique) Indessen räumt er jenen Phänomenen einen ziemlich ausgedehnten Platz ein, indem er gleichzeitig unternimmt, das vielseitige Material in systematischer Ordnung darzubieten.

Ribet unterscheidet zunächst Phänomene der intellektuellen Ordnung, wozu er 1. die nach Charakter und Objekt näherhin verschiedenen Visionen, 2. die Einsprachen, 3. die Revelationen, 4. die besonderen (übernatürlich eingegossenen) wissenschaftlichen und künstlerischen Begabungen rechnet.

Daran sollen sich reihen als Phänomene der affektiven Ordnung: 1. die Ekstasen, 2. die Zustände des geistlichen Jubels und verwandte Zustände, 3. die mystischen Leiden, besonders die Stigmatisationen.

Alsdann kommen die Phänomene zur Besprechung, die in die Sphäre des Körperlichen hinüberreichen, wie die außerordentliche Nahrungsenthaltung, der mystische Wohlgeruch und die Ölphänomene, die Lichtstrahlungen, die mystische Erhebung der fünf Sinne, die Erneuerung des Herzens, die Befreiung von den Gesetzen der Schwere, und verwandte Erscheinungen, die Herrschaft auf die lebhafte Natur (II 3 — 688).

Diese Gruppierung ist offenkundig durch Görres beeinflußt, dessen Mangel an Kritik von Ribet mehr getadelt (I 44) als überwunden wird.

Im Görresschen System haben aprioriſcher Aufbau und218 massenhafte Verwendung des empirischen Materials, willkürliche

---

[1] Vgl. I. Teil, 3. Abschnitt, Kap. 19 ff

[2] Vgl. I. Teil, 1. Abschnitt, Kap. 9—11.

[3] Vgl. z. B. p. 168 ff., 172 ff.; — 315 ff.

Spekulationen und einzelne feste Anhaltspunkte, staunenswerter Überblick und zerstreuende Belletristik, vorschnelle Gläubigkeit gegenüber dem Legendenhaften und überkühne Erklärungslust, und wieder selbstgewaltige Geistesmacht und zarter religiöser Sinn einen merkwürdigen Bund geschlossen. Wir finden die für den Augenblick uns interessierenden Ausführungen besonders im vierten und fünften Buche, die zusammen den zweiten Band ausmachen.

Nachdem der Verfasser in den ersten drei Büchern die „natürliche Unterlage der Mystik" und ihren „religiösen und kirchlichen Grund", sowie die „reinigende Mystik" näher behandelt hat, widmet er sein viertes Buch dem „Eintritt in die Kreise höheren Zuges und Triebes, sowie höherer Erleuchtung". Gemäß seiner trichotomischen Psychologie bespricht nun Görres an erster Stelle die mystischen Erscheinungen „am untersten Menschen und in den tieferen Lebensgebieten". Als Beispiel für die „organischen Veränderungen im allgemeinen" dient der hl. Philipp Neri. Im einzelnen werden unter diesen ersten Abschnitt subsumiert: 1. die Umbildung des aneignenden Systems, 2. jene des Atmungssystems, 3. die „Metamorphose" der Leiblichkeit: Geruch der Heiligkeit, Ölbildung, Geschmeidigkeit und Beweglichkeit, Unverweslichkeit.

Ein zweiter Abschnitt befaßt sich mit den mystischen Erscheinungen „im mittleren Menschen und dem Seelengebiete": 1. in bezug auf Haltung und Bewegung, 2. in bezug auf Affekte und Leidenschaften, z. B. die Jubilation bei Maria von Oignies, die Gabe der Tränen bei Rosa von Lima, 3. in bezug auf die einzelnen Sinne.

Zum letzteren Punkte will Görres unter anderen beiziehen (Band 2, S. 86), was von der hl. Rosa von Lima berichtet wird: Auf dem Wege zu den Augustinerinnen begriffen, deren Gemeinschaft sie sich anzuschließen gedachte, sei sie in eine Kirche eingetreten, um den Segen der heiligsten Jungfrau zu erflehen; als sie dann aber versuchte, wieder aufzustehen, um den Weg zu vollenden, sei es ihr unmöglich geworden, da sie sich wie am Boden angenagelt fühlte. Da begriff sie, daß die Vorsehung anders über sie beschlossen, und nachdem sie kaum den Entschluß gefaßt, zur Mutter zurückzukehren und im elterlichen Hause Gott fortan nach ihrem Stande zu dienen, da fühlte sie sich federleicht und ohne alle Schwierigkeit, aufzustehen und sich auf den Heimweg zu machen! Zur gleichen Gruppe von Phänomenen zieht der Autor (102 ff., vgl. 132 und 134) unter der Rubrik des Gesichtssinnes den eindringenden Blick des hl. Joseph von Kupertin, dessen Auge im Gesichte des anderen gar manches Mal den inneren Zustand

abzulesen wußte, und weiterhin (130 ff.) das Fernsehen bei Elisabeth von Schönau, Papst Pius V. und manchen anderen. Wiederum bei der gleichen Gruppe bringt Görres Berichte unter, wie jenen über den hl. Franz Borgia (120), der beim Eintreten in eine Kirche in gerader Linie zu der Stelle hinging, wo das heiligste Sakrament aufbewahrt wurde, und zwar auch in den Kirchen, in welchen keinerlei äußeres Zeichen dessen Nähe kundgab.

Der dritte Abschnitt umfaßt die Phänomene „im oberen Menschen und in den geistigen Gebieten": 1. die Steigerung des Wahrnehmungsvermögens und der Einbildungskraft, — die mystische Sprache, die unter anderen bei der hl. Hildegardis vorkommt, die (eingegossene) bildende Kunst bei Johannes von Fiesole, die (mystisch empfangene) Tonkunst bei Katharina von Bologna, die Poesie bei Johannes a Cruce, die Beredsamkeit bei Vinzenz von Ferreri; 2. die mystische Erhebung der geistigen Fakultäten (Gottsehen, Gottvernehmen, Gottfühlen usw.); 3. die mystische Erhebung der Willenskräfte (Kardinaltugenden, göttliche Tugenden).

Welche höheren Phänomene wird nun das fünfte Buch aufweisen?

Es kündet seinen Inhalt mit dem Titel an: „Fortstreben zum Ziele in Liebe und höherer Erleuchtung durch die Ekstase." Wenn man den Inhalt des eben besprochenen vierten Buches auch nur flüchtig überschaut und ihn mit dem des folgenden Buches vergleicht, kann man nicht mit dem Urteil zurückhalten, daß vieles rein willkürlich hierhin oder dorthin gestellt ist, und daß schon dadurch — auch abgesehen von der unhaltbaren Psychologie — der Grund der ganzen Konstruktion als schwankend sich erweist. Warum gehören z. B. die Flugphänomene, von denen hier die Rede ist (S. 528 ff.), nicht auch zur „Metamorphose der Leiblichkeit"? Und die Leuchtphänomene? Sie müssen hier ihre Stelle einnehmen (S. 308 ff.) bei der Ekstase „im oberen geistigen Menschen"! Was erhebt die „ekstatische Predigt" der hl. Johanna vom Kreuze über die Phänomene des 3. Abschnittes des vorigen Buches?

Doch mag die Übersicht über das fünfte Buch hier folgen!

Ein erster Abschnitt spricht über die Ekstase „in ihren allgemeinsten Erscheinungen".

Der zweite Abschnitt behandelt die Ekstase „im geistigen Menschen", und zwar: 1. die Ekstase im Cerebralsystem (!), nämlich die organische Lichtentwicklung, wie die Leuchterscheinungen bei der Geburt künftiger Heiligen, Leuchten einzelner Teile des Körpers, Leuchtungen beim Tode und das gegensätzliche Phänomen des Unsichtbarwerdens; 2. die geistig-seelische Vision; 3. das Ergriffensein der Sprachwerkzeuge.

Der dritte Abschnitt will belehren über die „Ekstase im unteren Leben und die durch sie gewirkte Transformation der Leiblichkeit", insbesondere die Stigmatisation, während der vierte Abschnitt die „Ekstase in den bewegenden Kräften und Organen", wie das ekstatische Wandeln, Schweben, Fliegen, die Fernwirkungen und verwandte Erscheinungen ins Auge faßt.

219 Wenn man beobachtet, wie gewinnreich es für Görres war, am Beginne dieser Darlegung über die Charismen auf die Summa Theologica des Aquinaten zu rekurrieren,[1] kann man den Wunsch nicht unterdrücken, daß der geniale Mann auch sonst, insbesondere in bezug auf die methodische Behandlung theologischer Probleme, am hl. Thomas sich orientiert hätte.

Ich greife nur ein Beispiel heraus, um die Art und Weise zu veranschaulichen, in welcher Thomas die mystischen Phänomene seinem theologischen Systeme eingliedert. Die philosophisch-theologische Weltanschauung, die in der Summa contra Gentiles einen so herrlichen Ausdruck gefunden, faßt naturgemäß als integrierenden Bestandteil die konsequente Anerkennung der göttlichen Vorsehung in sich, und unter diesem Gesichtspunkte werden in diesem Werke[2] die charismatischen Phänomene beleuchtet. Denn, weil die Vorsehung alle Wesen in entsprechender Weise umfaßt, wird sie für die vernunftbegabten Wesen in besonderem Maße die äußeren und inneren Mittel bereit haben, um ihnen die Erreichung ihres Endzieles zu ermöglichen. Das System der göttlichen Gnadengaben wird darum außer den erleuchtenden, stärkenden, heiligenden Gnaden, welche dem einzelnen für sich selber zukommen, auch eine Fülle von Gaben umfassen, die dazu befähigen, in leichter und erfolgkräftiger Weise dem Nebenmenschen zur Erreichung des Zieles zu dienen. Hierher gehört u. a. die Gabe der heiligen Beredsamkeit, die Prophetie, die Herzenskunde.

Unter dem gleichen Gesichtspunkte werden die gratiae gratis datae in der theologischen Summe grundsätzlich gewürdigt (S. Th. I II, 111, 1 und 4). Die Apostel empfingen, wie hier ausgeführt wird, ganz entsprechenderweise am Pfingstfeste die Gabe, in fremden Sprachen zu reden. Denn als Genossen ein und desselben Volkes waren sie nicht im-

[1] S. Th. I II 111, 4, siehe bei Görres den Anfang des 4. Abschnittes im IV. Buche; vgl. unten n. 222.

[2] C. G. III 154 cf. ibid. 111.

stande, sich gegenseitig in den für die Heidenbekehrung unentbehrlichen fremden Sprachen zu unterweisen; sie mochten auch nicht leicht jemand finden — falls dies überhaupt geziemend gewesen wäre —, der ihnen gleich im Anfange als Dolmetscher hätte dienen wollen und können (S. Th. II II 176, 1).

Nicht minder bedurften sie eines besonderen Redebeistandes, damit sie nicht bloß verstanden wurden, sondern auch mit Erfolg auf Intellekt, Affekt, Willen der Zuhörer einwirken konnten; denn vergeblich würden sie den Dienst des Wortes geleistet haben, wenn nicht der Hl. Geist, ihre natürliche Begabung und Schulung teils erhebend, teils ersetzend, die Kraft ihnen verliehen hätte, bis in die Tiefen der Geister und der Herzen hineinzusprechen (Ibid. 177, 1).

Überdies war es in hohem Maße geziemend, daß die apostolische Verkündigung durch offenkundige äußere Kriterien als Lehre der göttlichen Wahrheit sanktioniert wurde, wie dies z. B. durch die Gabe der Heilungen geschah (Ibid. 178, 1). Über weitere Phänomene handeln in der gleichen Secunda Secundae qu. 171 bis 174 (Prophetie und Vision) und 175 (Ekstase); in welchem Zusammenhange dies geschieht, sagen die Vorbemerkungen zur qu. 171.

Gottes Vorsehung also für alle und die Darbietung des Gottesreiches an alle erschien dem Aquinaten als der eigentliche und ausreichende Standpunkt zur theologischen Würdigung der einschlägigen Phänomene, zumal die Frage nach deren Möglichkeit mit der apologetischen Erörterung des Wunders von selbst erledigt war.[1]

Damit findet unsere eigene Behandlung der mysti- 220
schen Phänomene eine willkommene Beleuchtung. Ob man gut daran tut, in einem System der Mystik die deskriptive Einzeldarstellung der Phänomene in seine Aufgabe miteinzubeziehen, mag hier dahingestellt bleiben, obwohl sicher Görres darin viel zu weit ging. Aber jedenfalls hat eine Einführung in die Mystik eine andere Aufgabe. Hier gilt es vor allem, die Gesichtspunkte ins Licht zu stellen, welche für alle Phänomene Geltung und Wichtigkeit haben. Wir rechnen darunter eine prinzipielle Untersuchung über die Möglichkeit der außerordentlichen Begebenheiten, welche hier in Frage stehen; daran hat sich aber noch eine doppelte Betrachtung anzuschließen, nämlich der Hinweis auf die unerläßlichen Kriterien der Tatsächlichkeit und auf jene der höheren Ursächlichkeit. Dabei werden naturgemäß einzelne Phänomene als Beispiele herangezogen, nicht aber kommen alle einzelnen Arten zur speziellen Besprechung.

[1] Siehe z. B. C. G. III 98 ss.

Unserem Zwecke der Einführung dient es, wenn wir noch hinweisen auf das erste und im eminenten Sinne klassische Beispiel einer übersichtlichen Zusammenfassung der mystischen Phänomene, — einer Zusammenfassung, die zu gleicher Zeit mit einer unvergleichlichen Sicherheit und Prägnanz die Prinzipien angibt, nach denen jene Phänomene innerhalb des kirchlichen Lebens zu würdigen sind.

So allgemein und so reichlich wurden in der aufblühenden christlichen Kirche die Charismen vom Hl. Geiste ausgeteilt, daß der Völkerapostel auf diesen Gegenstand in dem Sendschreiben eingehen konnte und wollte, das er an die ihm persönlich noch unbekannte Römische Gemeinde richtete. Wie verschieden auch die Gnadengaben sind nach Art und Grad, so haben sie doch alle, lehrt der hl. Paulus,[1] ihren gemeinsamen Grund in Christus, dem Lebensgrund alles wahren höheren Lebens, und ihr gemeinsames Ziel im Dienste für die Brüder. Darum leitet sich aus der verschiedenen Art und Stufe der Gnadenspenden nur die Folgerung ab, daß ein jeglicher mit dem sich bescheide, was ihm als Gabe und als Aufgabe zuteil geworden, und daß der eine sich dessen freue, was dem anderen zugefallen, alle aber miteinander und füreinander leben wie Glieder ein und desselben Leibes. In diesem Sinne schreibt der Apostel nach Rom: „Ich sage kraft der mir verliehenen Gnade einem jeden, der in eurer Mitte ist, daß er nicht höher von sich denke, als er denken darf, sondern daß er seine Gedanken darauf richte, bescheiden zu denken, entsprechend dem Maße des Glaubens, das Gott einem jeden zugeteilt hat. Denn gleichwie wir an dem einen Leibe viele Glieder haben, nicht aber allen Gliedern die nämliche Verrichtung zukommt, so sind wir, die Vielen, ein Leib in Christus, einzeln genommen aber Glieder voneinander."[2]

Damit ist von zwei Seiten aus eine falsche Schätzung der Charismen verwehrt: erstens durch die Gewißheit, daß dieselben nicht eigenes Verdienst, sondern göttliches Geschenk sind; zweitens dadurch, daß alle Gaben und Aufgaben der Christen organisch zusammengefaßt werden in dem einen großen Ziele des

[1] Vgl. W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes nach den Briefen des Apostels Paulus, 1918, 154; dazu überhaupt Teil II dieser Schrift.
[2] Röm. 12, 3—5.

Reiches Gottes, der Auferbauung des Leibes Christi. Hierin klingen jene zwei für das Verständnis der mystischen Phänomene so hochwichtigen, unerschütterlichen Axiome wider, die von diesem erleuchteten Chorführer der im Reiche der Mystik Erfahrenen schon früher mit gleicher Bestimmtheit waren ausgesprochen worden. Der Leser erkennt, daß wir den ersten Brief an die Korinther im Auge haben. Hier finden wir die eingehendste Behandlung der außerordentlichen Gnadengaben in der apostolischen Zeit. Fast drei ganze Kapitel widmet Paulus diesem Gegenstande. Freilich, nicht, um der Wißbegierde entgegenzukommen, will er die Brüder über die Geistesgaben aufklären,[1] sondern in einem dringlichen pastoralen Interesse. Der Text selbst gibt davon Kunde. Wählen wir aus den drei Kapiteln jene Teile aus, die uns über das Ganze orientieren!

„Es gibt nun Verteilungen der Gnadengaben, aber es ist ein und derselbe Geist; und Verteilungen der Dienste gibt es, doch ist ein und derselbe Herr; und Verteilungen von Kraftwirkungen gibt es, aber es ist derselbe Gott, welcher alles in allem bewirkt.

Jedem aber wird die Kundgebung des Geistes verliehen zum Nutzen.

Dem einen nämlich wird durch den Geist das Wort der Weisheit gegeben, einem anderen aber das Wort der Erkenntnis demselben Geiste gemäß, einem anderen Glaube in demselben Geiste, einem anderen aber die Gnadengaben der Heilungen in dem einen Geiste, einem anderen aber Wirkungen von Wunderkräften, einem anderen Prophetie, wieder einem anderen Unterscheidung der Geister, einem anderen Arten der Sprachen, einem anderen aber Auslegung der Sprachen.

Dieses alles aber bewirkt der eine und derselbe Geist, der verteilt eigens einem jeden, wie er will."[2]

Wie man sieht, legt der Apostel zu Beginn großes Gewicht auf die Antithese: Einheit des Prinzips und Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen bei den außerordentlichen Begnadigungen.

---

[1] 1. Kor. 12, 1; vgl. (zum Ganzen) Bischof A. Schäfer, Die Bücher des Neuen Testamentes, 2. Bd., Die beiden Briefe an die Korinther, 1903, S. 239 ff.

[2] Ibid. V. 4—11.

Die Aufzählung dieser einzelnen Formen aber ist umrahmt durch die Betonung, daß das Ziel derselben ebenso einheitlich sei wie das Prinzip; denn jede Geistesgabe ist zur „Nutzbringung" verliehen. Es ist überdies zum Schlusse nochmals hervorgehoben, daß es nicht sowohl um eine Häufung aller möglichen Charismen sich handelt, als vielmehr um eine weise, wenn auch geheimnisvolle, weil in der göttlichen Entschließung wurzelnde Verteilung. Doch die Verschiedenheit der Gabenspendung ist weit davon entfernt, einen Vorwurf gegen den Geber zu begründen oder einen Gegensatz der Empfänger zu rechtfertigen. Paulus beweist dies mit dem allbekannten Bilde, das er auch im Römerbriefe verwendet, an dieser Stelle aber wie mit spekulativer Tiefe und gläubiger Innigkeit, so auch mit absichtlicher oratorischer Breite ausführt.

„Denn," so fährt er fort, „gleichwie der Leib einer ist und viele Glieder hat, und wie doch alle Glieder des Leibes, obschon sie viele sind, einen Leib ausmachen: so auch Christus! Sind wir ja doch in einem Geiste alle getauft in den einen Leib — ob Juden oder Hellenen, — ob Sklaven, ob Freie —, und alle sind wir getränkt mit einem Geiste. Und es ist ja auch der Leib nicht ein Glied, sondern viele. Wollte etwa der Fuß sprechen: ‚weil ich nicht die Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe', so gehört er nichtsdestoweniger zum Leibe. Und wollte das Ohr sprechen: ‚weil ich nicht das Auge bin, gehöre ich nicht zum Leibe', so gehört es nichtsdestoweniger zum Leibe. Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? Und würde er ganz Gehör sein, wo dann der Geruch? Nun aber hat Gott den einzelnen Gliedern ihre Stelle am Leibe gegeben, gemäß seinem Wohlgefallen." V. 12—18.

Das Bild wird noch weiter ausgeführt, um schließlich in dem herrlichen Worte zu gipfeln: „Wenn ein Glied ausgezeichnet wird, teilen alle Glieder die Freude", womit dann der Redestrom auf ein neues in die Charismen-Theologie einmündet, um deren volle Tiefe zu erreichen. Die Umleitung bildet der Vers: „Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder nach Anteil." V. 26b und 27. Dann hebt der Apostel wieder an:

„Und die einen hat Gott gesetzt in der Kirche: erstens als Apostel, zweitens als Propheten, drittens als Lehrer; — alsdann Kräfte, dann Gnadengaben der Heilungen, Hilfeleistungen, leitende Stellungen, Arten der Sprachen. Es sind doch nicht alle Apostel? Nicht alle sind Propheten? Nicht alle etwa Lehrer, nicht alle etwa Kräfte? Es haben doch nicht alle die Heilungsgaben? Es reden doch nicht alle (auf außerordentliche Weise) in Sprachen? Es haben doch nicht alle die Gabe der Auslegung? V. 28—30.

221 Gewiß würde man weit irren, wenn man aus dieser nochmaligen Häufung in der Charismen-Aufzählung einen Erweis ungeordneter Vorliebe des großen Paulus für das Außer-

ordentliche sehen wollte.[1] Man muß nur beachten, wie wirkungsvoll das zwölfte Kapitel mit der Mahnung abschließt: „Beeifert euch um die größeren Gnadengaben!" und wie es sichtlich den Apostel drängt, auf das Thema zu kommen, das er mit den Worten ankündigt: „Und noch überdies zeige ich euch einen alles andere übertreffenden Weg."[2] Es ist der Weg aller Wege, das Charisma aller Charismen, alles geistlichen Lebens Ziel und Krone — die Liebe. Und ich kann mich nicht entschließen, hier abzubrechen, wo der Apostel den Hochgesang auf die Vollendung alles mystischen Lebens anstimmt. In Wahrheit! Keine wissenschaftliche Abhandlung und keine pastorale Beratung ist imstande, einen gleich starken Schutzwall gegen die verhängnisvolle Sucht nach außerordentlichen Phänomenen aufzurichten, als es hier Paulus tut,[3] gleichsam im gleichen Atemzuge, in welchem er die mannigfaltigen Gaben gepriesen hat, die Gott in Weisheit und Liebe spendet, wo, wann, wem er will.

„Wenn ich rede," so beginnt das dreizehnte Kapitel, „in den Sprachen der Menschen und der Engel, die Liebe aber nicht habe, bin ich ein tönendes Erz und eine klingende Schelle geworden!

Und wenn ich prophezeie und weiß alle Geheimnisse und habe die gesamte Erkenntnis, und wenn ich die Fülle des Glaubens habe, um Berge zu versetzen, habe aber die Liebe nicht, bin ich nichts!

Und wenn ich mein ganzes Vermögen verteile und hingebe meinen Leib, auf daß ich verbrannt werde, die Liebe aber nicht habe, ist es mir keinerlei Gewinn."[4]

Dies ist das Verhältnis zwischen den Geistes-Charismen und der heiligen Caritas. Denkt man sich alles edle Tun des Menschen und alle charismatische Ausstattung auch noch so hoch gesteigert — sie sind nimmer imstande, einen Ersatz für die heilige Liebe zu bilden. Die Liebe überragt jede Höhe des geistlichen Lebens. Und die Hegemonie der Liebe über

---

[1] Daß die „Mystik" des hl. Paulus nicht mit den äußeren Phänomenen zusammenfällt, erhellt schon aus der Würdigung von Gal. 2, 20; 1. Kor. 6, 17; Röm. 8, 26; vgl. B. Bartmann, Paulus 74—112.

[2] V. 31.

[3] Der Apostel ist auch hier dem Geiste seines Meisters treu, vgl. Luk. 10, 19 f.

[4] Kap. 13, V. 1—3.

die Charismen wird sich am meisten dann bewähren, wenn man auf den Jenseitsstand hinblickt.

„Die Liebe fällt niemals weg.

Sind es dagegen Weissagungen — sie werden abgetan werden. Sind es Sprachen — sie werden aufhören. Ist es (besondere) Erkenntnis — sie wird ein Ende haben. Denn stückweise erkennen wir und stückweise prophezeien wir; wenn aber das Vollkommene eintritt, wird das Stückweise abgetan.

Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind, urteilte ich wie ein Kind; als ich ein Mann geworden, legte ich ab, was des Kindes war.

Denn wir sehen jetzt mittels eines Spiegels im Rätsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich so erkennen, wie ich auch erkannt bin.

Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, die größere aber unter ihnen ist die Liebe."[1]

Was diesen Teil der Paulinischen Charismatik für uns vor allem wertvoll macht, ist der Umstand, daß hier die Relativität des mystischen Lebens,[2] auf die wir schon oben so großen Nachdruck gelegt haben, mit spezieller und schärfster Betonung von den mystischen Phänomenen ausgesagt wird. Es wird sich später noch zeigen, von welcher Tragweite dies für die kirchliche, bzw. auch wissenschaftliche Stellungnahme zu den einschlägigen Problemen ist.

222 Hier aber ist noch eine Bemerkung notwendig über die Paulinische Gruppierung der Charismen.

Zu den beachtenswertesten Versuchen, dieser Gruppierung gerecht zu werden, gehört jener des englischen Lehrers an der bereits angeführten Stelle. Thomas befürwortet eine Dreigliederung. Zur Vervollkommnung der eigenen Erkenntnis dienen die Charismen des Glaubens, des Wortes der Weisheit, des Wortes der Wissenschaft — erste Gruppe; zur äußeren Bekräftigung der Lehre dienen die Heilungsgabe, die außerordentlichen Kraftwirkungen, die Prophetie, die Unterscheidung

[1] „Über die Minne geht keine Höhe", singt Mechtild von Magdeburg.
[2] Ibid. V. 8—13. Vgl. 2. Kor. 5, 7: „wir wandeln im Glauben, nicht aber im Schauen", nach K. Deißner, Paulus und die Mystik seiner Zeit, 1918, 97 f., im betonten Gegensatz zur orientalisch-hellenistischen Mystik.

der Geister — zweite Gruppe; zur Ausstattung für die Lehrverkündigung selbst dienen die Sprachen- und Rede-Charismen — dritte Gruppe.[1]

Weitaus am geistreichsten ist der vorerwähnte Görressche Versuch, der sich an den des Thomas anschließt. Alle Charismen, so führt Görres aus, sind dazu verordnet, daß der Mensch, dem sie gegeben worden, für die anderen ein Helfer werde zum Heile hin. Weil nämlich der Mensch nicht unmittelbar und von innen aus einen anderen zum Heile hinbewegen kann, empfängt er für diesen Dienst nach dem Ratschlusse göttlicher Weisheit eine außerordentliche Ausstattung.

Nach Görres ist zuerst zu nennen die Fülle des Wissens, welche eine dreifache Gabe in sich faßt: 1. Sicherheit im Besitze der Prinzipien, in bezug auf das Reich der unsichtbaren Dinge; dazu dient das Charisma des Glaubens, die eigentliche Grundlage aller anderen. 2. Einsicht in die Verkettung der aus den Prinzipien abgeleiteten Wahrheiten; sie wird verliehen im Charisma der Weisheit. 3. Charisma der Wissenschaft zur Erkenntnis natürlicher Dinge und Wirkungen, weil ja das Sichtbare der Widerschein des Unsichtbaren ist.

Nunmehr folgt eine zweite Trias von Gaben, welche die Mittel bieten sollen, um das empfangene Wissen, das zur Mitteilung an andere bestimmt ist, erfolgreich fortzuleiten: „Damit das Werkzeug höherer Macht den Boden erkenne, dem die anvertraute Saat einzustreuen ist, muß ihm, dem Außengestellten, die Gabe, Geister zu erkennen und die Geheimnisse der Herzen zu durchschauen, gegeben sein" (4. Charisma). „Alle Mitteilung von Geist zu Geist ist aber an die Sprache geknüpft, und so wird die Doppelgabe der Sprachen sich jener ersten beifügen: einmal nämlich als Fertigkeit, jedem sich verständlich zu machen" (5. Charisma), „und dann als die, jeden zu verstehen, jegliche Sprache auszulegen" (6. Charisma).

Eine dritte Gaben-Trias hat endlich für die Zuverlässigkeit des Mandatars und für die Wahrheit des von ihm Mitgeteilten feste Bürgschaft zu bieten, um die Überzeugung zu vollenden und die Lehre wirksam zu machen: die Gabe der Pro-

[1] Die Begründung dieser Division gibt Thomas im „corpus" des des 4. Artikels der qu. 111 (I II).

phetie, als Vorschauung in die nachtbedeckten Gebiete (7. Charisma), die Gabe, gesund zu machen, welche durch die Förderung des leiblichen Heiles das Seelenheil gleichsam garantiert (8. Charisma), zuletzt die Wundergabe, welche in die äußere Natur machtvoll eingreift (9. Charisma, Bd. 2, S. 188 f.).

223 Exegetisch läßt sich diese Entwicklung nicht hinlänglich stützen. Es ist außer anderem zu bemerken, daß der hl. Paulus an der betreffenden Stelle ebensowenig eine vollständige Aufzählung, geschweige denn eine spekulative Gliederung der Gnadengaben bieten will, als er eine eigentliche Beschreibung derselben zu geben beabsichtigt. Letzteres geschieht nicht, weil ja Paulus die Kenntnis der betreffenden Phänomene bei den Korinthern voraussetzt; ersteres hängt mit der praktischen Tendenz der Stelle zusammen und erhellt klar daraus, daß Paulus selbst an verschiedenen Stellen seiner Briefe verschiedene Reihen gibt.

Will man also eine Übersicht der Pauliniſchen Charismen geben, dann muß man alle Pauliniſchen Stellen in Betracht ziehen und überdies die Berichte der Apostelgeschichte (vgl. außer 2, 4 noch 6, 3; 8, 8; 10, 44 ff.; 11, 28; 13, 1; 19, 6) beachten, wie dieses Englmann getan hat in seiner Schrift: Von den Charismen im allgemeinen und von den Sprachencharismen im besonderen, Regensburg 1848; vgl. J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, 1899, S. 37 ff.; H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus (Meinertz, Neutestam. Abhandl. IV 4), 1913, 76—91; sodann die schon erwähnte Schrift von W. Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes, bes. 109 ff.

Man kann zwei Hauptgruppen von Charismen unterscheiden, und zwar in folgender Weise:

Erste Gruppe: Charismen, welche sich an die kirchlichen Dienste und Ämter anschließen und zum inneren Ausbau des Reiches Gottes dienen; Englmann will diese Gruppe mit dem Namen „Amtercharismen" zusammenfassen.

Zweite Gruppe: Charismen, bei welchen der außerordentliche und wunderbare Charakter besonders hervortritt und welche zum äußeren Aufbau des Reiches Gottes, zur Ausbreitung der Kirche auf Erden dienen; Englmann will sie kurz als „Wundercharismen" bezeichnen.

Die Beziehung der Charismen zum Reiche Gottes wird unter allen Umständen im Vordergrund der Betrachtung stehen müssen, zumal sich hierin vorzugsweise die Teleologie der Charismen ausspricht. Was aber ihr Verhältnis zu den kirchlichen Ämtern und Diensten betrifft — denn es genügt nicht, die ersten allein zu nennen —, so mag hier nur hingewiesen sein auf die einzigartige Verbindung des „sakramentalen, hierarchischen Charismas" (wenn der Ausdruck erlaubt ist) mit dem außerordentlichen „mystischen Charisma".

Die einzelnen Charismen aber würden den obigen Hauptgruppen, wie folgt, einzugliedern sein:

Zur ersten Gruppe wären zu zählen: Apostolat und Prophetendienst, sowie Lehrdienst, mit Weisheit und Wissenschaftsgabe, alsdann Unterscheidung der Geister, und fernerhin Verwaltungsgabe und Hilfeleistung.

Zur zweiten Gruppe hätte man zu zählen: die charismatische Fülle der Glaubenskraft, Wunderkraft, vor allem erwiesen gegenüber der äußeren Natur, Heilungsgabe, Sprachen- und Auslegungsgabe.

§ 33. Möglichkeit und Konvenienz der mystischen Phänomene.

Wer an die außerordentlichen Phänomene des mystischen 224
Lebens die Sonde der Kritik anlegen will, übernimmt die unabweisbare Pflicht, in eine Voruntersuchung einzutreten über die Möglichkeit und Unmöglichkeit, bzw. auch über den größeren oder geringeren Grad der inneren Wahrscheinlichkeit der fraglichen Tatsachen, — namentlich insoweit sie den Charakter von wunderbaren Tatsachen beanspruchen. Der Dogmatiker Schmid, der sich in diesem Sinne ausspricht,[1] fügt noch bei, daß um so unantastbarere Zeugnisse für die tatsächliche Anerkennung eines Phänomens zu fordern sind, je weniger die Wahrscheinlichkeit desselben aus seiner inneren Beschaffenheit beglaubigt wird. Die neuere Apologie und Apologetik hat diese Forderung einer harmonischen und organisch sich ergänzenden Verbindung von inneren und äußeren Kriterien aufs entschiedenste zu verwirklichen gesucht, und viele unserer neueren Arbeiten auf hagiographischem Gebiete haben die gleiche Forderung mit allem Ernste ins Auge gefaßt. Für eine Einführung in die Mystik aber ist es jedenfalls unerläßlich, im allgemeinen und in grundsätzlicher Weise *die Widerspruchslosigkeit* der außerordentlichen Erscheinungen des mystischen Lebens darzulegen und sodann hinzuweisen auf *die positive Konvenienz*, welche denselben unter der Bedingung zukommt, daß sie in der bereits angedeuteten teleologischen Beziehung zu den wesentlichen Zielen des Reiches Gottes überhaupt, des mystischen Lebens insbesondere stehen.

Wir gehen dabei *nicht* von der Annahme aus, daß alle außergewöhnlichen Begebnisse, von denen aus dem mystischen Erfahrungskreise heraus berichtet wird, *wunderbaren Charakter* haben. Wir fällen nicht einmal ein Urteil über das nähere Zahlenverhältnis, in welchem die Erlebnisse, für die eine aus-

[1] Über die eucharistischen Wunder in der Zeitschrift für kath. Theol. 26 (1912) 493.

reichende natürliche Erklärung möglich ist, zu denjenigen stehen, die eine übernatürliche Ursache (oder Miturſache) postulieren, oder auch zu jenen, die eine bündige Entscheidung hierüber nicht leicht fällen lassen. Der Stellungnahme zu dieser Teilfrage bedarf es hier nicht. Denn mag die Zahl der Erscheinungen, für die ein übernatürlicher Charakter anzunehmen ist, größer oder geringer sein, auf jeden Fall ist zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Annahme einer höheren Verursachung als entsprechend zu erachten sei.

Die ernste religiöse Mystik wird nun mit Offenheit und Freudigkeit sich dazu bekennen, daß sie an die Möglichkeit der Wunder glaubt. Aber sie wird auch bereit und fähig sein, über dieses ihr Bekenntnis siegreiche Rechenschaft abzulegen vor jeglichem Forum, das die Grundtatsachen anerkennt, in welchen jede religiöse Weltanschauung ihre Stützen findet. Nur werden die Beweisgänge der religiösen Prinzipienlehre für die Mystik erheblich kürzer verlaufen. Denn der Gedanke *des persönlichen Verhältnisses des persönlichen Gottes zur endlichen Persönlichkeit und der endlichen Persönlichkeit zum unendlichen Gott* gehört zwar zum Wesen aller wahren Religion, ist aber nirgends lebendiger erfaßt worden, als *auf dem Boden der Mystik*. Hier wird die Schlußfolgerung, welche jedem religiösen Standpunkt naheliegt, besonders rasch und lebendig vollzogen: „Wenn es ein Gesetz des persönlichen Lebens ist, sich persönlich auszusprechen, und wenn Gott das höchste persönliche Leben ist, dann *kann unmöglich angenommen werden*, daß Gott gegenüber seinen eigenen Geschöpfen, gegenüber seinen vernünftigen Geschöpfen für immer in Schweigen sich gehüllt, für immer die Hände sich gebunden, daß er, gefesselt durch die von ihm begründete natürliche Ordnung, *jeden anderen Weg sich verschlossen habe*, seine Weisheit, seine Liebe, seine Macht irgendwie *außerordentlich* über seinen Werken, über seinen Kindern walten zu lassen!“ [1]

225 Die intensive — fast möchte man sagen, wenn es nicht paradox klänge — die intuitive Kraft, mit welcher der Mystiker diese Schlußfolgerung vollzieht, macht ihm viele weiteren Erwägungen

[1] Vgl. W. Brenton Greene, The relation of the miracle to nature, in Bibl. sacr. 1906, 554.

über die Möglichkeit außerordentlicher göttlicher Gnaden entbehrlich. Will er aber darauf achten, so wird sicher die Sehkraft seines Seelenauges auch hier sich bewähren. Er wird durch die Schleier der Sinneserfahrung, welche das bunte Gewebe des mannigfach vermittelten Geschehens vor uns ausbreitet, hindurchblicken, um das verborgene Walten Gottes zu erkennen, der selber der einzige genügende Erklärungsgrund für alles geschöpfliche Wirken ist und der deshalb in gar keiner Weise von dem abhängig sein kann, was seinerseits nach allen Seiten des Seins und Wirkens ganz und allein von ihm abhängig ist. Oder sollte die persönliche erste, absolute Ursache, die doch imstande ist, kraft des allmächtigen Willensaktes ebenso gut ein Wesen unmittelbar aus nichts hervorzubringen, als sie es durch Hervorgang aus einem anderen kann entstehen lassen, — sollte sie nicht imstande sein, auf das gleiche Wesen einzuwirken ohne jene geschöpflichen Mittel-Ursachen, durch die sie nach dem gewöhnlichen Gange ihre erhaltende, leitende Einwirkung vermittelt? Eine solche Annahme würde einen Widerspruch einschließen mit dem wahren Begriff des göttlichen Wirkens und des göttlichen Wesens[1]; denn sie ließe sich die unverantwortliche und verhängnisvolle Verwechslung zuschulden kommen zwischen der Entfaltung einer Naturmacht, die mit blinder Notwendigkeit sich auswirkt, und dem absoluten, absolut freien göttlichen Wirken, das in unendlicher Selbstmächtigkeit das schafft und wirkt, was dem geheimnisvollen Wohlgefallen des selbsteigenen allweisen Willens entspricht. Mit absolut souveräner Macht hat sich Gott außerordentliche Einwirkung „vorbehalten", und zwar so, daß die Weisheit der gewöhnlichen Vorsehung unangetastet bleibt und daß ihre Gesetzmäßigkeit nicht zerstört wird durch das außergewöhnliche Eingreifen, weil auch dieses letztere, jener regelmäßigen Vorsehung gleich, mit ebensoviel milder, harmonischer Weisheit wie mit allerhabener, majestätischer Macht sich vollzieht.[2]

Und um so weniger bedeutet das außerordentliche Einwirken Gottes auf das äußere und innere Wirken in der geschöpflichen Welt eine Dissonanz mit der allgemeinen Providenz, als erstens

---

[1] Die nähere Ausführung dieser Gedanken findet sich schon bei Thomas von Aquin; vgl. z. B. S. c. G. III 98 u. 99.

[2] Cf. Sap 8, 1: Attingit ergo (Sapientia) a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.

die endlichen Wesen ihrem Begriffe nach, wie abhängig von dem absoluten göttlichen Wesen, so variabel und perfektibel bleiben, also auch aufnahmefähig für andere, höhere, durch besondere göttliche Gaben vermittelte Wirkungsweisen, und als zweitens im Umkreise des geschöpflichen Wirkens selbst die Analogien einer Modifizierung der Wirkungsweisen durch mehr oder minder außerordentliche Einwirkung seitens höher stehender Geschöpfe in Hülle und Fülle dargeboten werden.

Will man, um ein Beispiel zu haben, auf das Phänomen der Revelationen achten, so wird man sofort erkennen, daß hier mehrere Möglichkeiten bestehen. Die unmittelbar intellektuale Mitteilung einer Wahrheit von seiten des göttlichen Geistes an den geschaffenen Geist ist eine Möglichkeit; eine andere ist, daß die Mitteilung sich vollzieht unter Inanspruchnahme der Einbildungskraft. Letzteres ist der Fall gewesen bei den Visionen des Hauptmanns Kornelius und des Apostelfürsten Petrus, wovon uns das zehnte Kapitel der Apostelgeschichte ausführlichen Bericht aufbewahrt hat.

226 Petrus weilte in Joppe und war eben, es war um die sechste Stunde, auf die Plattform des Hausdaches hinaufgestiegen, um zu beten. Da hungerte ihn. Während man ihm Speise bereitete, ward er verzückt und sah den Himmel offen, schaute, wie von dort oben etwas herabgelassen wurde gleich einem großen Linnentuch, das ausgespannt und an den vier Enden in der Höhe befestigt war. Darin befanden sich allerlei vierfüßige und auf der Erde kriechende Tiere und allerlei Vögel des Himmels. Und eine Stimme sprach: „Petrus, stehe auf, schlachte und iß!" Aber Petrus rief: „Das sei ferne von mir! Denn noch niemals habe ich etwas gegessen, das unrein ist." Doch die Stimme entgegnete: „Was Gott für rein erklärt hat, das darfst du nicht unrein heißen!" Dies geschah dreimal nacheinander. Und sogleich ward das Tuch wieder emporgehoben in den Himmel. (Apg. 10, 9 ff. Wir wissen aus dem Munde des Petrus selbst, welche außerordentliche Wirkung diese Vision in ihm hervorgebracht hat. Am Tage darauf hat er es zu Cäsarea im Hause des Heiden Kornelius feierlich verkündet: „In Wahrheit habe ich erkannt, daß Gott nicht auf die Person sieht; sondern wer in irgendeinem Volke ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, der ist ihm wohlgefällig." Und da der Hl. Geist diese Worte sofort mit der Ausgießung charismatischer Gaben über die Zuhörer bestätigte, rief Petrus aus: „Kann jemand denen die Taufe versagen, die gleich uns den Hl. Geist empfangen haben?" Und er befahl, sie zu taufen im Namen des Herrn Jesus Christus. (Ebenda V. 24 ff., bes. V. 34.)

227 Durch jene Vision war dem Apostelfürsten ein zwar nicht völlig unbekanntes, wohl aber dunkel gebliebenes Gesetz der Vorsehung, die große Wendung der Heilsökonomie, mit einem Male in das klare Licht des Tages

gerückt worden: wo Gott selbst, der aller Herr und Vater ist, der für alle seinen Sohn dahingegeben, durch seinen Sohn zu allen Völkern die Apostel entboten, der die Heiden nicht ausgeschlossen hat von den außerordentlichen Gaben seines hl. Geistes, — wo Gott seinen Willen so klar ausgesprochen, da dürfen Bedenken eigener Engherzigkeit, Rücksichten auf fremde Vorurteile keinen Augenblick länger zum Worte kommen. Dies war die Erkenntnis oder die Reihe von Einzelerkenntnissen, die ihre Anregung gefunden hatten durch die Vorstellungsreihen, welche in der Vision eingeschlossen waren und vermöge der begleitenden, die eigene Reflexion[1] erhellenden göttlichen Erleuchtung so segensreich wurden.

Wir haben hier auf übernatürlichem Gebiete eine Tatsache, die in offensichtlicher Analogie steht zu den zahlreichen Fällen, in denen wir selbst untereinander von Intellekt zu Intellekt dadurch einwirken, daß wir die Kraft der Phantasie in Anspruch nehmen, die Leichtigkeit der Assoziationstätigkeit uns zunutze machen. Man darf nur die Möglichkeit ins Auge fassen, welche für den Künstler besteht, eine Idee, ein sittliches oder religiöses Ideal in das Gewand der schönen Form zu kleiden und dadurch für jene Ideen und Ideale ein wahres Apostolat zu entfalten, oder an die Wirkungsweise des lebendigen Wortes denken, dessen didaktische und rhetorische Kraft vielfach in Verbindung steht mit der gewandten Anregung entsprechender Assoziationen. Darum kann denn auch, wenn es sich um eine von Gott ausgehende Wahrheitsmitteilung handelt, welche etwa die menschliche Einbildungskraft durch Darbietung sinnreicher Bilder in Anspruch nehmen will, hierin nichts Widersprechendes gefunden werden — außer um den Preis, daß man sich selber des oben gekennzeichneten Widerspruches mit dem wahren Begriff Gottes und dem wahren Begriff der menschlichen Natur schuldig macht und das Unmögliche wagt, a priori jede außerordentliche Einwirkung Gottes auf seine Geschöpfe zu leugnen. Aber dann wäre Gott nicht mehr der lebendige Gott, wenn seine Mitteilbarkeit erschöpft wäre! Und es wäre dem vernunftbegabten Wesen ein heiliges Ehren-Vorrecht entrissen, wenn ihm die Fähigkeit bestritten würde, außerordentliche göttliche Einwirkungen auf sein geistiges Leben entgegenzunehmen. So aber ist, wie Eugen Müller in ähnlichem Zusammenhange mit besonderer Beziehung auf die „geistigen Wunder" sagt, die Widerspruchslosigkeit derselben „eine unabweisliche Konsequenz der dem Geiste als solchem innewohnenden Empfänglichkeit für

[1] Siehe V. 17, vgl. auch V. 47.

die Wahrheit überhaupt, einer Empfänglichkeit, deren absolute Grenzen nicht positiv bestimmt werden können, sowie der unerschöpflichen Mitteilbarkeit der absoluten göttlichen Wahrheit und der absoluten Freiheit Gottes in der Verleihung übernatürlicher Güter".[1] Und, so führt Leibniz einmal aus (ich zitiere dies Wort, ohne daß ich den ganzen dort vom Philosophen entwickelten Gedankengang übernehme), „in Gott ist alle Wahrheit vereinigt und alle Erkenntnis der Wahrheit. Deshalb wird auch mit dem Grade der vollkommenen Erkenntnis Gottes, bzw. mit der vollkommenen Selbstmitteilung Gottes an die geschaffene Einsicht das Reich der erkannten Dinge und die Schärfe, Deutlichkeit, Schnelligkeit der Erkenntnis selbst sich steigern."[2] Daß die Konvenienz der Bereicherung und Erhebung des (affektiv-) voluntativen Lebens in ähnlicher Weise sich ergibt, bedarf keiner besonderen Hervorhebung.

228 Was jedoch jene mystischen Phänomene betrifft, bei welchen eine Einwirkung *auf die äußere Natur* statthat, so ist auch hier der Möglichkeitserweis in einem Umfange zu nehmen, der die streng wunderbaren Begebnisse in sich schließt, ohne daß damit über den Wundercharakter aller einzelnen mystischen Phänomene entschieden werden soll. An der gleichen Stelle, an welcher der Aquinate die Konvenienz der Wunder bespricht, weist er selbst auf die Möglichkeit hin, daß die Kraft der Suggestion auf Gesundheit und Krankheit nicht wenig einwirken könne.

S. c. G. III 99, n. 6: Ex hoc quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium, quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis, quae natae sunt secundum naturam illum effectum producere. Worauf ich hier Gewicht lege, ist lediglich die Tatsache, daß Thomas die *Autosuggestion als empirisch feststehenden Ausgangspunkt* für einen Syllogismus zugunsten des außerordentlichen göttlichen Einwirkens verwendet. Auf die Grenzen der (Auto-)Suggestibilität wird später hinzuweisen sein. Der Aquinate hat sie nicht übersehen. Wenn jemand, so meint er, auf einem hohen Balken geht und durch die Zwangsvorstellung, daß er fallen werde, wirklich zum Falle kommt, oder wenn bei Gemütserregungen die Temperatur steigt oder fällt, so ist das psychologisch-physiologisch wohl verständlich. Dagegen wäre beispielsweise die Be-

[1] Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie (Straßb. Theol. Studien, I, 1. 2), 1892, 164.

[2] System der Theologie, Mainzer Ausgabe v. J. 1862, 161 ff.

hauptung einer morphologischen Beeinflussung der Extremitäten durch die Phantasie hinfällig: aliae vero dispositiones corporales, quae non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcunque sit fortis, puta figura manus vel pedis vel aliquid simile. S. Th. III 13, 3 ad 3 cf. I 117, 3 ad 3.

Und, um es vorläufig zu erwähnen, Papst Benedikt XIV. hat in seinem bekannten Werke über die Kanonisation diesem Problem eine für die damalige Zeit weitgehende und noch immer beachtenswerte Untersuchung gewidmet.

Bleiben wir vorerst[1] kurz bei diesem Beispiele aus dem Kreise äußerer Phänomene stehen. Es nehmen ja die Heilungsberichte zu den verschiedensten Zeiten in den Bereichen mystischen Lebens eine nicht unwichtige Stelle ein.

Offenbar ist Krankheit soviel als Störung des harmonischen Zusammenwirkens der „zur Erhaltung des menschlichen Körpers notwendigen organischen Kräfte", und die Heilung ist demnach „eine Wiederherstellung jener Harmonie", „eine Ausgleichung der gestörten Normalverhältnisse". Diese Wiederherstellung geschieht auf Kosten des formell naturwidrigen, nun aber in seiner Art gesetzmäßig gewordenen krankhaften Entwicklungsvorganges. Das Eingreifen in diese letztere neuentstandene Kausalität und das Einwirken auf die Erneuerung der ersteren Gesetzmäßigkeit gehen Hand in Hand. Nun kannn dieses Eingreifen und Einwirken, das den Zweck hat, den immanenten Heilungsprozeß entweder zu beschleunigen oder aber erst zu ermöglichen und einzuleiten, auf mehr als eine Weise geschehen.[2] Vor allem kommt in Betracht eine medizinelle oder auch operative Hilfe seitens des heilkundigen Arztes. Weiterhin besteht, freilich in beschränktem Maße, die Möglichkeit, daß durch Suggestion, bzw. durch Autosuggestion die Genesung angeregt oder gefördert werde. Es kann aber auch die Heilung erfolgen auf eine außerordentliche Art, durch ein besonderes Eingreifen der göttlichen Kausalität. Von diesem Eingreifen wird hier behauptet und kurz begründet, daß es keinerlei inneren Widerspruch in sich fasse.

„Was wir Naturordnung, Naturgesetz, Naturkraft nennen, ist kein absolut einheitlicher, absolut notwendiger, in sich geschlossener Faktor, sondern nur ein Gesamtbegriff für eine Reihe von einzelnen Ordnungen, Kräften, Gesetzen, die vielfach zueinander

[1] Vgl. unten n. 245 ff.
[2] E. Müller 153 f.

in einem gewaltigen, tiefen Gegensatz stehen. Trotz dieses Gegensatzes aber obwaltet zwischen ihnen eine harmonische Unterordnung. Die einen greifen bestimmend, verändernd in die anderen ein, ihre Tätigkeit nicht aufhebend, aber lenkend nach höheren Zielen, ihre ausschließliche, einseitige Wirksamkeit bekämpfend und hemmend, um Wirkungen hervorzubringen, die ihr eigenes Vermögen überragen." Was in dieser Hinsicht durch die geschaffene Freiheit, wenn auch mittelbar und in beschränktem Maße, angeregt werden kann, das kann für die unendliche, jedes endliche Sein durchdringende, jedes Wirken begründende göttliche Macht nicht unmöglich sein.[1] So kann sich denn die Überzeugung von der Möglichkeit außerordentlicher göttlicher Einwirkungen auf das Naturgeschehen einerseits auf die *Tatsache* berufen, daß trotz des Eingreifens der menschlichen Freiheit in die mechanische Welt und trotz der mannigfach zueinander in Spannung stehenden Naturkausalitäten dennoch die Harmonie im Naturgeschehen aufrecht bleibt, — anderseits auf die in der Geschichte des Reiches Gottes so oft bezeugte *Erfahrung* von der alles umfassenden und durchherrschenden göttlichen Weisheit, welcher *die Naturordnungen und die höheren Ordnungen* in gleicher Weise unterworfen sind.

229 Am meisten leuchtet nämlich diese allerhabene, alles umfassende Harmonie des göttlichen Waltens hervor, wenn man darauf achtet, daß alles geschichtliche Geschehen und Werden durch die *Einheit des letzten Endzweckes* verbunden ist und daß dieser letzte Endzweck in der tatsächlichen Weltordnung ein *übernatürlicher* ist. Alles, was ist und geschieht, soll ja dazu dienen, daß wir Gott den Herrn erkennen aus seinen Werken und daß wir, in der Weihe der Liebe emporsteigend, ihm uns hingeben, gleichwie er selbst, sprechend durch seine Werke und seine Liebe offenbarend in seinen Gaben, zu uns sich herabläßt, um uns zu sich zu erheben und mit sich zu vereinigen. Es soll aber diese Vereinigung der Seele mit Gott schon im Diesseits über alle Kräfte unserer Natur hinaus in die Höhe steigen, weil der Weg dem Ziele entsprechen soll, das Jenseitsziel aber in der übernatürlichen Anschauung Gottes besteht. Angesichts dieses über-

[1] Vgl. die ganze lichtvolle Ausführung am gleichen Orte, besonders 111—125.

natürlichen Endzieles nun und angesichts der zu ihm disponierenden übernatürlichen Ordnung kann es wahrlich nicht befremden, wenn der gleiche Gott, der durch die natürliche Offenbarung so laut zu uns zu sprechen, so mild uns zu sich zu erheben sich würdigt, und der in der Gnadenordnung so überreich sich uns bezeugt und sich uns mitteilt, zu gewissen Zeiten, nach den Ratschlüssen seiner Weisheit auf eine ganz besondere Weise sich bekundet. Denn wenn man schon vom Standpunkte der natürlichen Ordnung ein zeitweiliges außerordentliches göttliches Eingreifen als konvenient betrachten kann, weil dadurch die Erkenntnis, daß von Gott alles den Ursprung genommen, und zwar kraft freier schöpferischer Liebe, und daß deshalb auch der Endzweck der Geschöpfe über ihnen selbst liegt, in hohem Maße wachgehalten oder wieder erweckt wird[1]: dann muß um so mehr gesagt werden, daß, unter der Voraussetzung einer übernatürlichen Ordnung — nicht zwar eine verschwenderische Fülle, nicht eine der unbegründeten Willkür des Menschen unterliegende, die herrliche Gnadenordnung entwertende Ausgießung, wohl aber eine in weisem Maße erfolgende Austeilung außerordentlicher Gaben, eine weisheitsvolle Ausführung außerordentlicher Werke als *entsprechend* zu erachten sei, damit die glaubensvolle, liebestarke, lebendurchdringende Hingabe an das übernatürliche Ziel erhalten und gestärkt werde. Und als *ganz besonders angemessen* müssen diese außerordentlichen Gaben und diese Werke mit Wundercharakter bezeichnet werden, wenn es gilt, *die übernatürliche Ordnung mit äußeren Kriterien auszustatten*, wie dies vor allem bei der Grundlegung des Gottesreiches geschehen sollte.

Dies ist und war und bleibt die Anschauung *der Kirche*, 230
weil es die klare und bestimmte Lehre *unseres Herrn* selber ist. Es gibt — dahin geht die kirchliche Lehre — eine innere und unmißbare erleuchtende und bewegende Gnade des Hl. Geistes zum leichten, sicheren, heilsgemäßen Vollzug des Glaubensaktes.

---

[1] Vgl. Thomas A., S. c. G. III 99, n. 7. Aus dieser ganzen Darstellung erhellt (nach einer Seite hin) der abgrundtiefe *Unterschied* zwischen *mystischen* und *magischen* Phänomenen. Zum Magismus (d. h. dem Wahne, geheimnisvolle Kräfte auf sich überleiten, bzw. von sich weiterleiten zu können — mit allen möglichen sinn- und zwecklosen Manipulationen) vgl. etwa A. Seitz, Natürliche Religionsbegründung, 1914, 487 ff. u. 523 ff.; dazu 512 ff. (M. bei Naturvölkern), 538 ff. (M. bei Kulturvölkern).

Es gibt aber auch durchaus zuverlässige, dem Verständnisse aller Menschen angepaßte äußere Stützen, welche die gläubige Überzeugung von der positiven Offenbarung als eine in jeder Weise vernunftberechtigte erweisen. Solche Stützen sind Weissagungen und Wunder. Und es ist ebenso ein Irrtum, zu behaupten, daß die Wunder nicht beweiskräftig seien für den göttlichen Charakter des Christentums oder daß man niemals eine sichere Erkenntnis über die Existenz eines Wunders gewinnen könne, als es ein Irrtum ist, zu sagen, die besondere persönliche Erleuchtung des einzelnen Menschen sei der einzige Weg, auf welchem man zur Anerkennung der göttlichen Offenbarung gelange.[1]

Wohl ist es wahr, daß Jesus sich einem Glauben nicht anvertraute, der keine tieferen Wurzeln hatte als die Befriedigung, die aus der Augenzeugenschaft bei den Wundern floß, und es ist wahr, daß Jesus *nicht bloß einmal, sondern wiederholt* und in denkbar schärfster Weise *das Wunderverlangen verurteilt* hatte. Aber was war dies auch für ein Wunderverlangen! Nicht ein Verlangen, etwa für den ringenden Glauben einen Anhalt, für eine ernste Herzensfrage einen Weg zur Entscheidung zu finden — auch dann ging es ja zu weit, ein Wunder zu fordern, doch war es menschlich verständlicher und bot der Gnade eher eine Pforte —, aber jenes Verlangen richtete sich selbst, da es gestellt wurde angesichts einer ganzen herrlichen Kette vorausgegangener unleugbarer Wunderwerke![2] Der Herr *mußte* eine solche Forderung abweisen, schon deshalb, weil das Wunder zwecklos ist, wenn es in einer Weise herausgefordert wird, die mit der Empfänglichkeit für die begleitende innere Gnade unvereinbar ist; er mußte es um so mehr ablehnen, unter solchen Umständen ein Wunder zu wirken, weil er nicht gutheißen durfte, daß man seine Wunder lediglich unter dem Gesichtspunkte von bloßen Kraftproben betrachte und dabei versäume, dieselben zu würdigen als *Erweise der Liebe*, näherhin der *messianischen* Liebe, also im innigen Zusammenhange mit den Zwecken des messianischen Lebenswerkes.

---

[1] Siehe Conc. Vatic., sess. III, Constit. de fide Catholica, cap. 3, sowie can. 3 u. 4, Denzinger n. 1790 ff. u. 1812 f.

[2] Vgl. Joh. 2, 23 f. und 6, 30; Matth. 12, 39 und Luk 11, 29; Matth. 16, 1 ff. und Mark. 8, 11 ff.

Daraus folgt aber auch, wie wenig die Abwehr der Wundersucht den Glauben an das Wunder und das Wunder selbst als entbehrlich erklären will. Die ganze messianische Offenbarung beruht ja selber auf dem geheimnisvollen Wunder der Menschwerdung, und das messianische Tagewerk in Galiläa und Jerusalem, im Beginne, im Verlaufe, im Abschlusse ist von Wundern beglaubigt, die sich zuletzt in der glorreichen Auferstehung gleichsam selber besiegeln. Die Gottestaten sind eben der siegreiche Beweis für die Gottesworte, und, wie darum im messianischen Leben das Wort der göttlichen Wahrheit in einer nicht bloß bisher einzigartigen Fülle, sondern auch in einer nie übersteigbaren Vollkommenheit sich offenbart, sehen wir auch die Werke Gottes jene nie erreichte Höhe gewinnen, und zwar in bezug auf die innere Großartigkeit derselben, in bezug auf die große Zahl, und nicht minder in bezug auf die Unleugbarkeit der Tatsachen und die Unverkennbarkeit des wunderbaren Charakters.[1]

Der Herr hat darum in einem feierlichen Augenblicke, in seiner großen Schlußoffenbarung vor dem Gang in die Leidensnacht, im Vorblick auf den Unglauben der Welt offen und bestimmt gesagt: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte, so wären sie ohne Sünde. Nun aber haben sie keine Ausrede für ihre Sünde." Ja, „wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan, hätten sie keine Sünde. Nun aber haben sie dieselben gesehen und doch sowohl mich als meinen Vater gehaßt!"[2] Im gleichen Sinne hatte sich Jesus beim Tempelweihfeste vor seinen Feinden ausgesprochen, als sie von ihm eine Aussprache über seine Messiaswürde forderten: „Ich spreche zu euch, aber ihr glaubet nicht. Die Werke, welche ich im Namen meines Vaters tue, sie geben Zeugnis von mir." „Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, dann möget ihr mir den Glauben verweigern; wenn ich sie aber tue, und wenn ihr mir nicht Glauben schenken wollet, so glaubet doch den Werken, auf daß ihr erkennet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich im Vater."[3]

---

[1] Vgl. Grimm, Leben Jesu [3], 6, 241—244.
[2] Joh. 15, 22 u. 24.
[3] Joh. 10, 24 f. und 37 f.

231 Dem Fortgang unserer Untersuchung dient es, wenn wir hieran die Antwort reihen, welche der göttliche Meister der Gesandtschaft gab, die der Täufer aus seinem Kerker in Machärus abgeschickt hatte mit der Frage: „Bist du es, der da kommen soll?" „Gehet hin," gebietet Christus in schlichter Majestät, „verkündiget dem Johannes, was ihr gehört und gesehen habt: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium verkündigt."[1] Sehet also zu, so dürfen wir den Sinn wiedergeben, ob nicht erfüllt ist, was die Propheten vom Messias geweissagt haben! Und sehet zu, ob nicht diese Gottestaten ein Gottessiegel sind, — ein Siegel, das in seiner unverkennbaren Deutlichkeit fort und fort sich erneuert und gleichsam vervielfacht!

Denn der Herr erfüllt, was er zugesagt mit den Worten: „Wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch selbst tun, und größere als diese wird er tun. Denn ich gehe zum Vater, und, was immer ihr erbitten werdet in meinem Namen, das werde ich tun, damit der Vater im Sohne verherrlicht werde."[2] Der siegreiche Heimgang des Sohnes zum Vater sollte nicht das Ende des Triumphes sein, welchen er der Ehre seines Vaters auf Erden bereitet hatte, sondern dessen eigentlicher Anfang. Die sichtbaren Wunder, die im Erdenleben des Sohnes so hell erglänzten, sollten zugleich Garantien in sich enthalten als Vor- und Abbilder und Unterpfänder für eine unübersehbare Kette von unsichtbaren Wundern im neuen Gottesreiche, in der Kirche, — für jene Wunderwerke der Gnade, in Wort und Sakrament, in der Heilung der Seelen von Blindheit und Taubheit und Stummheit, in der Reinigung der an schlimmem geistigen Aussatz Erkrankten, in der Bereicherung der in ihrer inneren Dürftigkeit Verachteten und Verlassenen, ja in dem Weckruf, der in die Gräber des inneren Todes hineindringt und die „Toten" herausruft zum Leben, zur Gemeinschaft des göttlichen Lebens.

Dies war das große Werk, auf welches die Propheten des Alten Bundes mit einem vom Himmelslicht gestärkten Glauben von der Ferne aus hinzeigten, und für welches der von ihnen

---

[1] Matth. 11, 5 cf. Is. 35, 5 f. und 61, 1; vgl. dazu Bischof P. W. von Keppler, Advents-Perikopen [3], 1904, 62.

[2] Joh. 14, 12 f.

verkündete Gott-Messias lebte, wirkte, litt und starb. Je näher aber dieses große Werk bei den *Anfangsstadien* seiner Entwicklung stand, um so mehr *bedurfte* es noch der Fortdauer von sichtbaren Unterpfändern, die der Herr ebenso zugesagt wie die unsichtbaren Wunder, für welche sie zu bürgen hatten. Und je mehr hinwiederum das gleiche Werk *über seine ersten Anfänge hinausgewachsen* in bezug auf die äußere Ausbreitung über die Völker, und je gefestigter es war in seinem inneren Aufbau, um so mehr konnten die außerordentlichen äußeren Erweise, welche für die göttliche Ursprünglichkeit des Werkes zeugten, *zurücktreten*. Und es konnten, nach dem schönen Bilde der heiligen Väter,[1] die besonderen Charismen ebenso beschränkt werden, wie der Gärtner, wenn einmal der Baum erstarkt ist, manche Pflege unterläßt, die er dem zarten Bäumchen mußte angedeihen lassen. So mögen die späteren Zeiten ohne Schaden mancher außerordentlichen, charismatischen Bezeugung entbehren, da vor ihrem Auge ein ganz überwältigender Erweis göttlichen Eingreifens in dem Werke dasteht, das wir als das große Phänomen der Weltgeschichte kennen. Es *ist die Kirche selbst* mit ihrem Leben und ihrem Wirken der Liebe, die ihresgleichen nicht hat, — die Kirche mit all dem Glücke und dem Troste, den in die Welt, in die Herzen einzusenken sie allein von Gott das Geheimnis empfangen,[2] — die Kirche mit der Fülle ihrer Wahrheit, die um so reicher strömt, je reiner der Durst nach wahrer Einsicht die Seele füllt, — die Kirche mit ihrer Gründung, ihrer Dauer, ihrer Ausbreitung, ihrem noch immer sich mehrenden Wachstum, allen Schwächen, Schranken, Stürmen zum Trotz![3]

Darf daraus die völlige *Abolition* der Charismen gefolgert 232
werden? Dies wäre mit den Worten der Schrift und mit den geschichtlichen Tatsachen gleich *unvereinbar*. Auch kann man es *nicht* aus teleologischen Gründen postulieren. Im Gegenteil! Die Konvenienz der Einschränkung der Charismen[4] läßt die Konvenienz ihres *zeitweisen* Geschehens und Bestehens im vollen

---

[1] Z. B. Gregor d. Gr., Hom. in Evang. 29, 4; siehe Grimm-Zahn, Leben Jesu[2] 7, 560 ff.

[2] Vgl. oben n. 43 ff.

[3] Vaticanum, Denzinger n 1794.

[4] Siehe auch unten n. 341 ff.

Rechte. Denn gleichwie die Gefahr für uns besteht, die steten „Wunder" der sichtbaren Schöpfung wegen ihrer Alltäglichkeit zu übersehen und unseres Gottes nicht gewahr zu werden, der im Größten und im Kleinsten uns anblickt und anspricht, so besteht eine noch viel größere Gefahr, daß wir die „Wunder" der Gnadenordnung, in welchen wir gleichsam atmen und leben, gerade wegen ihrer überreichen Fülle, ihrer ununterbrochenen Dauer, ihrer ins Geistige sich vertiefenden Wirkung allzusehr außer acht lassen. Wenn schon dies für die göttliche Weisheit ein Grund sein kann, mit außerordentlichen Wirkungen — von Zeit zu Zeit — nicht zurückzuhalten, um unser Geistesauge für die täglichen, stündlichen „Wunder" wieder zu wecken, so können doch leicht spezielle Gründe hinzukommen. Vor allem ist dies ersichtlich, so oft die Schwierigkeit, welche bei der Grundlegung der Kirche für die Erkenntnis ihres göttlichen Charakters bestand, infolge äußerer Einflüsse in einzelnen Epochen mehr oder minder sich erneuert, wie etwa in den Zeiten großer Verfolgungen oder Spaltungen. Dann wird zum öfteren die Stunde gekommen sein, in welcher der Himmel in außerordentlicher Weise und in reicherem Maße seinem Werke die Göttlichkeit des Ursprungs beglaubigt, sowie die höhere Ausstattung für die Aufgabe, die Menschen zu Gott zu führen. Jene Phänomene sollen auf ein neues bezeugen, „daß der Vater den Sohn in die Welt gesandt hat, und daß, wer an den Sohn glaubt, die Werke des Sohnes tut, auf daß der Vater im Sohne verherrlicht werde". Sie sollen bezeugen, daß dieser gläubigen Erkenntnis des einen wahren Gottes das ewige Leben winke in der Gemeinschaft derselben Wahrheit, derselben Liebe.[1]

Daß das Ziel der Charismen kein anderes ist als dieses, ist anderwärts gesagt. Aber es ist deshalb auch einleuchtend, daß es in enger, unmittelbarer Verbindung mit diesem Ziele steht, wenn die zu einer außerordentlichen Tätigkeit im Reiche Gottes Berufenen durch die Charismen für die Ausführung ihrer Sendung unterstützt werden, und wenn weiterhin die wahre Kirche selbst, aus deren Mitte jene Werkzeuge der Vorsehung hervorgehen, in der Ausstattung mit den Charismen ein so bestimmtes „Erkennungs- und Unterscheidungszeichen" erhält, daß selbst Männer des Denkens von sich eingestehen, darin einen der

[1] Siehe Joh. 17.

stärksten Beweise für die Göttlichkeit des Christentums und der Kirche gefunden zu haben.[1] Wenn hierüber die Apologeten zu sprechen wissen, so ist es nicht minder für die Mystik hochwichtig, einen solchen Einblick zu gewinnen in die Teleologie und in die Theodizee der Charismen, dieser Lichtquellen eines lebendigen Gottesbegriffes, dieser Leuchttürme, die zum Gottesreiche weisen.

Dabei liegt es gerade der Mystik nahe, den Pfad zum Gottes- 233
reiche mit Rücksicht auf die außerordentlichen inneren und äußeren Phänomene noch unter einem besonderen Gesichtspunkte zu betrachten: als Rückkehr zu einer verlorenen Heimat, als Heimweg zu einer aus der Ferne winkenden ewigen Heimat. Und von diesem doppelten Gesichtspunkte aus fällt auf die mystischen Phänomene selbst noch ein neues Licht, das darum so hell und so reichlich ist, weil es seine Strahlen sammelt aus den Grunddogmen des Christentums.

Der Jetztstand der menschlichen Natur will ja, um recht gewürdigt zu werden, vom Lichte des Urstandes und vom Lichte des Endstandes beleuchtet sein.

„Bedenke doch," schreibt einmal einer der Mystiker, „welche Pforte dem Menschen offenstand, bevor er sündigte, und welche ihm noch offen wäre, wenn er nicht gesündigt hätte. Durch diese Pforte hätten wir zu jeder Zeit einen lichten Zugang vom Weltlichen aus zum Überweltlichen hin, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Vergänglichen zum Ewigen. Wir könnten täglich durch die Beschauung bei den Himmelsbürgern weilen, hätten freien Zutritt zu den Geheimnissen Gottes, zu den inneren Freuden des Herrn. Jetzt aber sind da eherne Türflügel und feste Riegel, die wohl nur Gottes Engel öffnen können."[2] In der Tat, die eigentliche Würde und Seligkeit der ersten Menschen, der Höhe- und Sonnenpunkt des Paradiesesstandes war die völlige und innige Gotteinigung der Seele, welche beruhte auf der nicht etwa nur natürlich reinen und hohen, sondern über alle natürliche Anlage und Bestimmung hinausgehenden Gottverähnlichung. Mit dieser supranaturalen Erhebung war indessen eine überaus freigebige, wahrhaft glänzende präternaturale

[1] Vgl. Gutberlet, Apologetik II 261 u. 279; dazu Meschler, Die Gabe des heiligen Pfingstfestes 372 u. 374.

[2] Richard von St. Viktor, Beniamin maior V 13.

Ausstattung verbunden, und zwar nach allen Seiten des menschlichen Wesens, nach allen Beziehungen des menschlichen Wirkens hin.[1] Es war zunächst die Erhöhung der einzelnen physisch-psychischen Kräfte und die vollkommene Harmonisierung derselben in lebensfreudiger, tatkräftiger Verwendung und weiser, mächtiger Beherrschung. Die liebliche Harmonie des inneren Kosmos in hohem Erkennen und reinem Wollen hatte ihren Widerstrahl in der Integrität, Kraftfülle und Kraftdauer des leiblichen Lebens, in der Gabe der Leidensfreiheit und Unsterblichkeit, die in innerem Zusammenhange stand mit der Freiheit von der bösen Begierlichkeit. Ein Hauch des Friedens verklärte das Sein und Wirken. Licht und scharf war das Geistesauge. Willig, dem Winke des Geistes zu gehorchen, war nicht nur jede Kraft des Körpers, sondern selbst die Umwelt schien demjenigen gerne Dienstbarkeit zu leisten, der mit der Lichtkrone der hehrsten Gottähnlichkeit ihr gegenübertrat. Diese Naturbeherrschung, wie sie nach dem Zeugnisse der „Genesis" im Verhältnisse des ersten Menschen zum Paradiesesgarten ihren Ausdruck fand, war in nahem Zusammenhang mit dem intellektuellen und ethischen Hochstande, den Gott ihm verliehen hatte. Und wiederum war die eben skizzierte präternaturale Ausstattung aufgebaut auf dem supernaturalen Grunde der heiligmachenden Gnade, so zwar, daß mit dem Verluste der letzteren auch die erstere verloren ging, nicht freilich mit dem Wiedergewinn der Gnade auch jene besonderen Gaben sofort wieder dem Menschen zufielen.

234 So ließ denn die Destitution, die mit der Sünde der Stammeltern über das Reich ihres übernatürlichen Lebens hereinbrach, auch dem Ehrengefolge der präternaturalen Privilegien keine Stätte mehr und hieß dafür das Gefolge der Sünde, die Heerschar innerer und äußerer Schwäche und Mühsal, der Unwissenheit und Begierlichkeit, der Krankheit und des Todes über den Menschen hereinbrechen. Die Restitution aber, die in der Erlösung so gnadenmild erfolgte und als ihre Wirkung das Vollmaß der übernatürlichen Erhebung und Ausstattung der Menschheit zur Verfügung stellte, hat, gemäß den Plänen göttlicher Weisheit, darauf verzichtet,[2] die Vollwirkung der Erlösung nach seiten

[1] Vgl. Cat. Rom. p. I, c. II, qu. 18, n. 3.
[2] Vgl. Cat. Rom. p. II, c. II, qu. 36.

der präternaturalen Gaben innerhalb der Zeitenläufe eintreten zu lassen, so daß erst nach deren Ablauf, zum Triumph des Erlösers, auch das leibliche Leben in seine Verherrlichung und so der ganze Mensch in seine Vollendung, wie die ganze Schöpfung in ihre Verklärung eingeht.

Inzwischen obliegt es dem Menschen selber, mit Gottes Gnadenhilfe seiner Endverklärung entgegenzustreben. Weil der ganze Mensch zur Vollendung reifen soll, wird er auch den sterblichen Teil seines Wesens als Gottesgabe achten und in den Dienst des Gottesreiches stellen, wie es der wahren Mystik immer eigen war. Weil aber das Verwesliche noch nicht zur Unverweslichkeit ist verklärt worden, wird er, wie es wiederum allezeit zu den Vor- oder Teilaufgaben der Mystik gehört, die noch unverklärte Sinnlichkeit in heilsame Zucht und Schule nehmen. Weil endlich auch die äußere Natur zur Endverklärung nur erst hingeordnet, nicht aber allbereits zu ihr gefördert ist, bleibt es Aufgabe des Menschen, sie mit der Hand und mit dem Geiste nach ihren Weiten und Höhen und Tiefen zu durchbauen, nicht ohne Mühe und nicht ohne Achtsamkeit, — damit sie nicht zum täuschenden Spiegelbild, sondern zum erinnernden, erbauenden Abbild, nicht zum gefährlichen Anreiz, sondern zum heilsamen Anhalt ihm werde.

Gott aber verbürgt in seiner Weise die zum Zeitenende bevorstehende und alsdann alle Ewigkeiten durchdauernde „Wiederherstellung" und Verklärung der Dinge. Eine Art solcher Vorausbildung und Verbürgung darf man erkennen in der wunderbaren Ordnung der heiligen Sakramente, soweit in denselben die materielle Welt zum Prophetentum und Priestertum des Geistigen, des Übernatürlichen mitberufen ist.[1] Eine andere Verbürgung aber und Vorherbildung ist in den Phänomenen der Mystik zu erkennen. Und es erscheint für den Standpunkt des Glaubens gar sehr der göttlichen Güte und Weisheit entsprechend, daß wie in der ersten Weise nach der regelmäßigen Heilsordnung, so in der zweiten Weise für einzelne besondere Zwecke des Reiches Gottes, für einzelne von der Vorsehung erkorene Zeitmomente, für einzelne von der Gnade auserwählte Gottesfreunde — sei es mehr nach innen oder mehr nach außen, sei es in Beschauung und Verzückung, in Vision und Revelation, in Herzenseinblick und in

[1] Vgl. mein „Jenseits" [2] 344.

Zukunftsschau oder sei es in Sprachengaben oder in Heilungswundern oder in Beherrschung oder Verklärung stofflicher Gebiete jene glänzende und ins Höhere übergreifende *Restitution* der paradiesischen Urständlichkeit sich offenbare, die zugleich als teilweise *Antizipation* der Endvollendung sich erweist.

235 Für die Kreise des mystischen Lebens ist das kommende Leben nicht weniger tatsächlich wie das gegenwärtige. Die Gottesfreunde räumen deshalb auch den Schlußfolgerungen gleiches Recht ein, welche *vom Zukunftsstande der Verklärung aus auf das Diesseitsleben* gezogen werden, wie denjenigen, welche *vom Diesseits aus zum Jenseits* die Richtung nehmen. Was die Mystiker hier auf Erden an geistigen Erhebungen und Tröstungen erleben, gilt ihnen als „Vorprobe und Erstlingsgabe der künftigen Glorie", gegeben zu dem Zwecke, „daß sie die Fülle der ewigen Güter erkennen und hoffen lernen".[1] Und was das gläubige Denken als Inhalt und Gesetz der ewigen Vollendung zu erfassen vermag, das wird ihm zur Norm für das wahre Vollendungsstreben im Diesseits, zum Ideal, dem sich der Erdenwanderer zu konformieren hat.[2] Wie könnte es anders sein, wenn Jenseits und Diesseits, Glorie und Gnade wie Frucht und Keim zueinander im Verhältnis stehen, — wenn der Glaube lichten Blickes auf das Brot des Lebens hinblickt, das vom Himmel gekommen, das Brot der Engel, das, Pilgerspeise geworden, für das himmlische, für das ewige Leben nährt mit unverwelklicher Kraft![3]

Und dennoch, wenn dem Mystiker die Gewißheit der Unsterblichkeit der Seele, die Gewißheit der Auferstehung des Fleisches, die Gewißheit des ewigen im Schauen und Lieben Gottes seligen Lebens ebenso die Möglichkeit und Konvenienz der charismatischen Erscheinungen beleuchtet, wie ihm die (durch die inneren und äußeren Zeugnisse zuverlässig bestätigten) charismatischen Phänomene eine nicht geforderte, aber in freudiger Liebe ergriffene Beglaubigung der Jenseitsgewißheit geben: so hat dies nichts gemein mit

---

[1] Laurentius Justinianus, De casto connubio 4, 4.

[2] Necesse est ecclesiam militantem conformari triumphanti et merita praemiis, et viatores beatis, secundum quod possibile est, sagt Bonaventura, De via tripl. III 1 cf. IV sent. 49, 1, 5; Brevil. VII 7.

[3] Vgl. Joh. 6.

den Hypothesen von Männern wie Du Prel, die in den mystischen Phänomenen das einstweilige Durchleuchten einer aufwärtssteigenden, mehr und mehr sich entfaltenden, höhere Formen und Stände erreichenden Entwicklung sehen wollen.[1] Daß wir gleichwohl in diesem Zusammenhange solcher Theorien Erwähnung tun, geschieht einzig in der Absicht, auf den Abgrund hinzuzeigen, welcher die eine und die andere Anschauung trennt. Ein einziges Wort sagt hierfür genug: während bei der erwähnten Form des spiritistischen Mystizismus umsonst nach einer Erklärung, nach einem zureichenden Grunde der supponierten Phänomene gesucht wird, ist für die Mystik nach dem oben Gesagten das freie, weisheitsvolle Walten des persönlichen Gottes, der auf den Erdenwegen zum Jenseitsziele führt und vorbereitet, eine vollgültige und die einzig befriedigende Erklärung. Auf seiten der Seele wird freilich — man darf sagen, selbstverständlich — eine entsprechende Disposition in der Regel vorausgesetzt, aber der bestimmende Grund aller Charismen ist einzig der freie göttliche Ratschluß. Und die leibliche Seite des Menschen kann zwar Trägerin oder Mitträgerin der Charismen werden, aber nicht in selbständiger Weise, sondern mit Rücksicht auf den Heilszweck, auf das Seelenheil.

In dieser Einheit des erklärenden Prinzips und des beherrschenden Zieles liegt auch ein Einheitspunkt der nach der Erscheinungsseite hin so mannigfaltig verschiedenen außerordentlichen Phänomene. Gerade auch als antizipatives Teilnehmen an der schließlichen Gesamt-Vollendung erhält das einzelne Phänomen eine nicht geringe Bestätigung seiner Konvenienz, und wiederum erhält der ganze Umkreis derselben dadurch eine wirksame Sanktion, daß alle die einzelnen auseinandergehenden Entfaltungen ihre Bewurzelung aufweisen im gemeinsamen Grunde der ewigen Bestimmung, gleichwie sie ihre Verästung haben in der partizipativen Vorverbürgung derselben. So erweisen sich so-

[1] Vgl. hierüber Gutberlet, Der Mensch[3], 1911, 198 ff. Auch G. F. Daumer vertrat Anschauungen, die sich teilweise mit den ebenerwähnten berühren. Vgl. z. B. seine Schrift: Christina Mirabilis, das Wundergeschöpf des 12. Jahrhunderts, und der hl. Joseph von Copertino, der Wundermann des 17. Jahrhunderts, als vorläufige Repräsentanten einer neuen, künftigen Menschengattung, 1864; vgl. A. Kaufmann, Thomas von Chantimpré (Ver.-Schriften der Görres-Ges.), 1899, 41.

fort die wunderbaren Einwirkungen auf die äußere Natur, wie oben bemerkt, als Unterpfand der künftigen „Erlösung" der materiellen Kreatur,[1] oder, um ein anderes Beispiel zu wählen, die Gabe der Weissagung erweist sich als eine Zusicherung der jenseitigen vollkommeneren Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis, für welche ein „Früher" und „Später" nicht besteht. Auf ähnliche Weise beleuchtet sich manches andere Phänomen, wie etwa die Unverweslichkeit heiliger Leiber, und hört auf, als isoliert und sporadisch empfunden zu werden.

Übrigens — ich überlasse es dem Leser, den Gedanken auszuführen[2] — gibt es noch einen anderen Einheitspunkt der mystischen Phänomene, der zugleich die eben behandelten großen Gesichtspunkte der Restitution und Antizipation in engster Verbindung zusammenschließt. Es ist der nämliche Einheitspunkt, in welchem die ganze christliche Mystik ihr beleuchtendes, belebendes Zentrum besitzt: Christus, der zweite Adam, der in freiwilliger Erniedrigung uns gleichgeworden, nun erhöht und verherrlicht ist — unserer Verherrlichung Prototyp und Pfand und Bürge und Mittler!

§ 34. Notwendigkeit der Prüfung in bezug auf die Tatsächlichkeit der mystischen Phänomene.

236 Christus, der Mittel- und Einheitspunkt der Mystik, ist auch ihr eigentlicher Stützpunkt, ihre unentbehrliche und — durchaus zureichende Grundlage. Auch in diesem Sinne hat das Wort des Völkerapostels seine Geltung, daß mit Christus das Gebäude unseres religiösen Lebens steht und fällt. Mag der Reichtum an Charismen noch so groß sein, sie sind nicht imstande, eine Stütze zu bieten, die mit jener Tatsache vergleichbar wäre, von der Paulus sagt, daß unser ganzer Glaube auf ihr ruhe.[3] Neben oder besser auf dieser Grundtatsache des Christentums, dem Leben und Wirken, dem Leiden und Sterben Jesu und vor allem seiner Auser-

---

[1] Röm. 8, 19.

[2] An die Tabor-Szene sei speziell erinnert.

[3] Siehe 1. Kor. 15, 14 ff.; es verdient Beachtung, daß die Stelle dem gleichen Briefe angehört, welcher die Charismen so eingehend (Kap. 12—14) bespricht.

stehung von den Toten, steht noch ein zweites weltgeschichtliches Zeugnis, die Tatsache der Kirche in ihrer Gründung und ihrem Fortbestande. Wir haben bereits auf dieses Zeugnis hingewiesen und betont, daß angesichts der Evidenz desselben die älteren oder neueren Berichte über außerordentliche Phänomene mit voller Unbefangenheit gewürdigt werden können. An der Möglichkeit im allgemeinen ist nach dem eben Gesagten nicht zu zweifeln; ob aber im einzelnen Falle ein Bericht den Tatsachen entspricht oder ob er, sei es ganz, sei es teilweise, auf unrichtiger Beobachtung oder ungenauer Wiedergabe beruht, dies zu entscheiden ist lediglich Sache der geschichtlichen Forschung. Je besser hier der Historiker zwischen Sicherem und Unsicherem scheidet, wenn es nur mit sachlicher Sorgfalt, mit persönlicher Gewissenhaftigkeit geschieht und unter Einhaltung der von der eigenen Wissenschaft gezogenen Schranken, um so größeren Gewinn kann auch die Mystik aus den vom Historiker gewonnenen Resultaten ziehen.

Auf keinen Fall darf man sich bei den Berichten über außer- 237
ordentliche Begebenheiten mit dem Gedanken begnügen, daß die Berichterstatter und, falls sie nicht als Augenzeugen schreiben, auch ihre Gewährsmänner von redlicher Art seien. Unter solcher „Bürgschaft" bietet Delrio die unglaublichsten Hexengeschichten und Thomas von Chantimpré die abenteuerlichsten Legenden. „Wer dies liest," bemerkt letzterer bei seinem maßlos leichtgläubigen Berichte über „Christina mirabilis", „soll wissen, daß ich nur solchen Zeugen Glauben geschenkt habe, die sich lieber den Kopf wollten abschlagen lassen, als wissentlich eine Unwahrheit sagen."[1] Aber es gibt auch eine Selbsttäuschung! Daß jemand ein- und zweimal vom Tode aufersteht, ist doch keine so gewöhnliche Sache, daß man nicht die Frage erheben dürfte, ob vielleicht die Augenzeugen eine Scheintote für wirklich tot gehalten hätten. Selbst Görres, dessen Vertrauen auf die Christinalegende mehr als groß ist, macht ohne weiteres diese Annahme. Daß noch genug des Unglaublichen übrig bleibt, werden wir nachher sehen.

Ein interessantes Beispiel für die kritiklose Hinnahme von Berichten, besonders wenn dieselben der eigenen Lieblingsmeinung entsprechen, bietet schon Tertullian. Bekanntlich schrieb dieser der

[1] Bei Görres 2, 531.

Seele eine gewisse Körperlichkeit zu und suchte dafür im Anschlusse an die Stoiker philosophische Beweise zu geben. Aber er glaubt auch, auf Grund seiner montanistischen Anschauung, auf visionäre Belege sich stützen zu können. „Es findet sich", so schreibt er, „gegenwärtig unter uns eine Mitschwester, welcher gnadenvolle Offenbarungen zuteil werden, die sie in der Kirche während der Sonntagsfeier durch Verzückungen erhält." „Zufällig hatte ich einmal, ich weiß nicht mehr was, über die Seele vorgetragen, als über diese Schwester der Geist kam. Nach Vollendung des Gottesdienstes und Entlassung des Volkes sagte sie, gemäß ihrem Gebrauche, uns gewöhnlich mitzuteilen, was sie geschaut hat: Unter anderem wurde mir die Seele in leiblicher Gestalt gezeigt, und der Geist geschaut, aber nicht entleert und wie hohl, sondern so, daß er sich auch festhalten zu lassen versprach, zart, lichtartig luftfarben und in vollkommen menschlicher Gestalt. Dies die Vision. Gott ist Zeuge und der Apostel hinlänglicher Bürge für die Tatsache der künftigen Charismen in der Kirche — und du wolltest den Glauben verweigern —!"[1]

Bekannter noch ist die Erzählung Cäsars von Heisterbach von einer Sakristanin, die aus ihrem Kloster entflohen und erst nach Jahren eines leichtfertigen Lebens in Reue zurückkehrte: da fand sie, daß während der ganzen Zeit ihrer Abwesenheit die heiligste Jungfrau (in der Gestalt der Entlaufenen) den Dienst derselben besorgt hatte! Nun begegnet uns aber[2] dieselbe Erzählung in wenigstens sechs abweichenden Redaktionen, — und zwar eine davon beim gleichen Verfasser, wie A. Poncelet nachweist, der durch manches Detail die Quellenbenutzung des Cäsarius illustriert. Übrigens gibt der Verfasser der Mirakelbücher über seinen schriftstellerischen Zweck Aufschluß: „Um die Herzen der Gläubigen in der Liebe zum Herrn zu stärken, wollen wir, was wir zuverlässig gehört haben, mit Gottes Gnade zu berichten und zu erzählen uns Mühe geben." So im Vorwort zum dritten Buche. Diese

---

[1] De anima, cap. 9 (dazu G. Esser, Seelenlehre Tertullians, 1893, 65 ff.).

[2] Siehe Dial. Miraculorum III 11 und VII 34 (al. 35); sowie l. III, Prologus. Dazu A. Meister, Die Fragmente der libr. VII Miracul. des Cäsar von Heisterbach (= Röm. Qu.-Schr., XIV, Suppl.) und A. Poncelet in Annal. Boll. XXI 1, 45 ss.

Stelle selbst aber ist wörtlich entlehnt aus einem Prologe zu dem Werke eines älteren Verfassers![1]

Merkwürdig lauten die Berichte über die Ekstasen und Infestationen der Christine von Stommeln, die am 6. November 1312 im Alter von 70 Jahren gestorben ist. E. Michael bemerkt über sie: „Christine war eine fromme und heilige Person, aber sie war auch körperlich und psychisch tief leidend. Viele ihrer Anfälle hätten das Einschreiten eines verständigen Arztes nahelegen sollen." In gleichem oder in höherem Grade gilt dies von allen ähnlichen Erscheinungen. Freilich ist das Urteil dadurch erschwert, daß die Scheidung des Tatsächlichen und des allmählich durch die ausschmückende Phantasie oder durch die Verwendung älterer Motive Hinzugekommenen oft zur Unmöglichkeit wird. Manche Gestalten waren ohne Zweifel außerordentlich genug. Aber der Legende genügte das Wirkliche noch nicht. So ist es z. B. bei Christina von St. Trond, die wir kurz zuvor unter ihrem gewöhnlichen Beinamen (Christina) „mirabilis" als solche genannt haben, die wiederholt vom Tode soll erweckt worden sein. Als dies, dem Berichte des Thomas zufolge, das erstemal sich ereignete — der „Leichnam" lag auf der Bahre in der Kirche und begann sich auf einmal zu regen, während man die Totenmesse feierte —, da erhob sie sich alsbald leicht wie ein Vogel zum Gebälke der Kirche hinan, so daß die Leidtragenden alle entflohen, mit Ausnahme der älteren Schwester Christinas. Nach der Messe erst kam die „zum Leben Erweckte" auf Geheiß des Priesters herab, worauf sie nach Hause zurückkehrte und Speise nahm, wie die übrigen. Aber nicht imstande, den Geruch der Menschen zu ertragen, entfloh sie in abgelegene Wälder und lebte nach Art der Vögel auf den Bäumen.

---

[1] Ein anderes textkritisch lehrreiches Beispiel weitgehender wörtlicher Übernahme aus vorliegenden Schriften bietet E. Krebs, Mystik in Adelhausen (Festgabe für Heinrich Finke, 1904), 104[3]: Dietrich von Apolda (Vita Dominici, Acta SS., Aug., I 563) hatte geschrieben: Accedent ad haec revelationes Sanctorum, quae spernendae non sunt, relationesque veterum fidelissimae et omni credulitate dignissimae, per quas et Praedicatorum ordinis auctoritas ac fundatoris eiusdem inclyta merita declarantur; unter offensichtlicher Benutzung dieser Vorlage schreibt Katharina von Gebweiler, De Viti- primarum sororum sui monasterii (vgl. oben n. 21), 37: Accedunt ad haec revelationes ac multiplices consolationes divinitus factae sororibus Deo plenis, quae spernendae omnino non sunt, revelationes veterum sororum fidelissimae et omnium credulitate dignissimae, per quas earum inclyta merita declarantur . . .

Mehr als sonderlich sind die bunten Einzelheiten, die über sie weiter berichtet werden. In der Ekstase schlossen sich ihre Glieder, als wären sie Wachs, zur Kugelgestalt zusammen. Auf Mühlräder oder in glühende Backöfen und in siedendes Öl sich werfend, nahm sie keinen Schaden.[1]

Ich erwähne diese Details wahrlich nicht in der Meinung, daß dergleichen im Ernste für die Mystik in Betracht käme. Der Bollandist Stilting hat längst die Leichtgläubigkeit des Berichterstatters, des Thomas von Chantimpré, dargetan. Man darf auch glauben, daß die Leser des Thomas, soweit sie vertrauensselige Leser waren, wenig Ahnung hatten, daß in solchen Berichten Züge wiederkehrten, die in ähnlicher Weise den neuplatonischen Kreisen geläufig gewesen sind. Unter den Schülern des Jamblich hatte sich die Sage gebildet von wundersamen Ekstasen des einsam betenden Meisters: er schwebe frei über der Erde, zehn Ellen über dem Boden, er werde ganz an Leib und Kleid von goldenem Glanze umstrahlt. Dergleichen Gerede paßte nicht übel zu der Theorie des Jamblich, daß, wer von Gott durchdrungen sei und so gleichsam außerhalb der Leiblichkeit stehe, auch im Feuer nicht verbrenne; mit Pfählen durchbohrt oder mit Beil und Dolch verwundet, beachte er es nicht. Proklus aber stand, seinem Biographen Marinus zufolge, von Kindheit an in regem Verkehre mit der höheren Welt. Visionen und Revelationen waren für ihn kaum mehr ungewöhnlich. Athene, Asklepius, Pan und andere Gottheiten erschienen ihm. Als ihn eine Krankheit heimsuchte, fand sich Telesphorus als guter Schutzgeist ein. Während er lehrte, war sein Haupt von einer Lichtkrone geziert.

Stiltings Urteil siehe Acta SS., August, V, 360 f, dazu Michael 162 [1]. Für Thomas von Chantimpré ist bezeichnend, daß er im Leben der hl. Luitgard, (Acta SS., Iuni, IV, 189 E; vgl. 195, C, Michael 162 [2]) die Paulusstelle: „Die Liebe duldet alles, glaubt alles, hofft alles, erträgt alles" (1. Kor. 13, 7) als Appell an seine Leser mißbraucht; im Geist dieser Liebe sollten sie seinen Berichten Glauben schenken! Allein Paulus sagt im vorausgehenden Verse, daß die Liebe „an der Wahrheit sich erfreut".

Für die neuplatonischen Legenden siehe die Belege bei Koch 52 ff., 142 ff.; Günter, Legendenstudien, 1906, 3 f.; Lucius-Anrich, Anfänge des Heiligenkultus, 1904, 507 ff. (II. Exkurs).

An letzterem Orte findet sich eine reichliche Zusammenstellung der mannigfaltigsten Wunder (Weissagungen, Krankenheilungen, Naturwunder),

---

[1] Acta Sanct. Iul. V 650 ss. — Vgl. E. Michael 160—162 u. 165—167.

welche den neupythagoreisch-neuplatonischen Philosophenhäuptern, aber auch den Weisen der Vorzeit und den ausländischen Weisen und Heiligen, wie den Brahmanen, den ägyptischen Aszeten zugeschrieben wurden.

Ich will nicht unterlassen, eine Bemerkung des letztzitierten Exkurses, Lucius-Anrich 512, hier folgen zu lassen. Die Ähnlichkeit der betreffenden Stücke aus der christlichen sowohl als aus der heidnischen Literatur mit der Mönchsgeschichte ist „meist so allgemeiner Natur, daß sich schwerlich eine direkte Abhängigkeit ergeben dürfte". Aber jene älteren Wundergeschichten „zeigen, in wie hohem Maße das ausgehende Altertum mit Wunderstoffen gesättigt war und mit welcher Leichtigkeit daher neue Verbindungen zustandekommen konnten".

Was übrigens die mittelalterlichen Legenden betrifft, so muß237
man sicher damit rechnen, daß nicht alle gleich ernst genommen [a]
wurden. „So darf es wohl als eine anmutige Klosternovelle gelten, wenn gesagt wird, daß eines Tages, als die Schwestern (in Adelshausen) sich zu Tische begeben wollten, die Küchenmeisterin erklärte, sie hätten nichts zu essen. Sie möchten im Chore beten, daß der Herr ihnen helfe. Sie taten also und gingen miteinander in den Chor und sangen Gloria in excelsis. Als sie das gesungen, da hieß man sie zu Tische gehen, ob ihnen Gott kein Erbarmen oder keine Gnade erzeigen wollte. Da sie bei Tische saßen und das Gebet gesprochen hatten, da kam ihnen (durch Engel) schönes Brot genug, daß sie Überfluß hatten."[1] Gar mancher las und hörte solche Geschichtchen, um zu lesen und zu hören und mehr oder minder fromm unterhalten zu werden, und machte sich weiter keine Sorgen, wie weit hier Geschichte und Erdichtung, begründete oder unbegründete Traditionen zusammengeflossen seien. Auch manche Verfasser mochten die Frage der Tatsächlichkeit auf sich beruhen lassen, ihren Lesern ein Gleiches zutrauend, und dabei zufrieden sein, an die Stelle eines nicht einwandfreien Lesestoffes einen nach ihrer Meinung erbaulichen Stoff geboten zu haben.

Zu allen Zeiten hat die mündliche Fortgabe der Familiengeschichte das Leben und Wirken der Ahnen mehr oder minder idealisiert und dabei manchen Zug eingewoben, an welchem die Pietät der Nachgeborenen sich erfreut und erhebt, auch wenn sie mit der Möglichkeit ausschmückender Beigaben rechnet. In den klösterlichen Familien ist diese Freude an den Bildern der geistigen Ahnen nicht minder verständlich. Die Frist, welche zwischen dem Leben selbst und der Aufzeichnung über das Leben liegt — Katharina von Gebweiler z. B. zeichnete in der 1. Hälfte des 14. Jahr-

[1] Michael III 169.

hunderts die Lebensbilder, die zum größten Teil dem 13. Jahrhundert angehören (vgl. Michael 168; Krebs 102 u. 102 [1]) — bietet für solche Zubildungen Raum genug.

Über die Wanderschaft legendärer Züge vgl. Krebs, 58, 67 f., 79, 98; dabei ist es selbstverständlich, daß wir diesen oder jenen Zug nicht lediglich deshalb für ungeschichtlich erklären dürfen, weil er in verschiedenen Lebensbeschreibungen sich findet; es bedarf bestimmter innerer oder äußerer Kriterien, vgl. den Schluß dieses Paragraphen.

Noch eine Bemerkung sei hier gestattet. Flüchtige Beurteiler der Chroniken der Frauenklöster zu Adelhausen oder Unterlinden oder Dissenhofen oder Engeltal, Kirchberg, Ötenbach, Töß (siehe die Literaturangaben bei Michael, Krebs, Wilms) finden darin ein einseitiges Bevorzugen von Ekstasen und Visionen, Offenbarungen und äußeren Phänomenen und wagen wohl auch den Vorwurf, daß dadurch die Regelung des äußeren und inneren Lebens und die Pflege der in Glaube und Liebe sich betätigenden Gotteinigung sei versäumt worden. Diesen letzteren Vorwurf hat Wilms in der wiederholt erwähnten Arbeit abgewehrt. Ohne zu leugnen, daß in jenen mystischen Gärten neben seltenen Blumen auch *seltsame* stehen, neben gesunder Entwicklung einzelne Extravaganzen sich finden (p. VIII und S. 1), bemerkt Wilms, Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 124: „Die außerordentlichen Erscheinungen machten nicht das Wesentliche ihrer Frömmigkeit aus. Das Wesentliche: die Liebe, die Hingabe, der Gebetseifer, der Opfermut, das beharrliche heroische Tugendstreben prangt in einer solchen Vollendung, daß alle anderen Perioden bewundernd auf die Zeit der deutschen Mystik zurückblicken müssen." Bei Ordensfrauen, welche mit ihrer Kirche jahraus jahrein den Gottesdienst feierten, war in diesem Gottesdienst eine gewisse Schranke gegen jene Überwucherungen gegeben. Die biblischen Gestalten des Alten und des Neuen Bundes, die in der liturgischen Lesung und Feier unablässig vor Augen gestellt wurden, wiesen von selbst die eigenen Erfahrungen in die zweite Linie. Und erst recht blieb Christus der Herr der eigentlich große Mittelpunkt, um welchen alles Erinnern und Erleben sich bewegte. Gerade die erwähnten Lebensbilder, die ins dreizehntee Jahrhundert mit ihren Wurzeln zurückreichen, beweisen aufs neue, was Franz v. Assisi und Dominikus, was Thomas v. A. und Bonaventura, die beiden Mechtild und Gertrud d. G. zeigen: die königliche Stellung Christi im mystischen Leben (vgl. G. Ledos, S. Gertrude [3], 1901, 166 s.).

Und dazu welche Bilder reichen individuellen Lebens, kindlicher Lauterkeit, stillen, tiefen Seelenglückes und zugleich schlichten, dienstwilligen, treuen, tätigen Zusammenlebens von Frauen, deren Geistes- und Herzensideal einander würdig war!

238 Indessen wäre die Annahme eine irrige, daß die Stimmen vollständig gefehlt hätten, die zur Besonnenheit mahnten und die eine *Prüfung der Wunderberichte* forderten. Es dürfte vielleicht nicht mühelos, aber dafür auch der Mühe wert sein, solche Stimmen zusammenzustellen. Denn man kann nicht wohl

denken, daß die Erfahrungen, welche die alte Kirche mit den apokryphen Darstellungen des Lebens der Patriarchen und Propheten, besonders aber mit den Apokryphen des messianischen Lebens gemacht hatte,[1] völlig ohne Frucht gewesen seien für die Beurteilung der hagiographischen Berichte. Jedenfalls wissen wir, daß auf der römischen Synode v. J. 494 ernste Bedenken zum Ausdrucke gebracht wurden gegen die Echtheit mancher Märtyrerakten,[2] und daß auf der zweiten Trullanischen Synode von Konstantinopel v. J. 692 diejenigen mit dem Anathem bedroht wurden, welche gefälschte Märtyrerakten in der Kirche vorlesen lassen oder anhören.[3] Wir wollen erinnern,[4] wie zurückhaltend man im Jahre 1433 auf dem Baseler Konzil gegenüber den Offenbarungen der hl. Brigitta sich zeigte,[5] oder wie das fünfte Laterankonzil in seiner elften Sitzung im Jahre 1516 Vorsichtsmaßregeln traf gegenüber den apokalyptischen Botschaften.[6] Das Tridentinum gab in der 25. Sitzung die Vorschrift, daß man Wunderberichten eine strenge Prüfung zuwende; zur Annahme derselben bedürfe es der Untersuchung und Bestätigung durch den Bischof, der seinerseits, „wenn er von dergleichen Kunde erhalten, Theologen und andere fromme Männer zu Hilfe nehmen und dann verfügen solle, wie er es der Wahrheit und Pietät entsprechend erachte".[7]

---

1 Wie massenhaft die Apokryphen produziert wurden, kann aus Epiphanius und Irenäus ersehen werden; jener spricht von Tausenden (haer. 26), dieser von einer jeder Wiedergabe spottenden Menge (Adv. haer. 1, 20).

2 Harduin II 940.

3 Ibid. III 1686.

4 Die Stellungnahme von Männern der verschiedensten Jahrhunderte, wie David von Augsburg, Ruysbroek, Tauler, Gerson, Johann v. Kr., Tanner, Benedikt XIV., Amort u. a. kommt im Verlaufe unserer Arbeit zur Aussprache, für die Väterzeit darf auf die Antonius-Vita des hl. Athanasius d. Gr. hingewiesen werden, insofern sie trotz der vielen Züge aus der dämonischen Mystik mehrere grundsätzlich mustergültige Winke gibt (siehe Kap. 31 ff.: Warnung vor der Mantik, Hinweise auf die medizinische und meteorologische Prognose). Auch an den hl. Gregor von Nyssa kann erinnert werden, der, wie Krebs 45 bemerkt, dem Lebensbilde seiner Schwester Makrina nur einen einzigen wunderbaren Vorfall einfügt, „damit die Schwächeren im Glauben nicht Schaden leiden", und dabei überzeugt ist, das Lebensbild werde deshalb nicht weniger Segen stiften. Schriften nach der „Bibl. der Kirchenväter", I, 1874, 119 f.

5 Hefele, Konziliengeschichte VII 559 f.

6 Siehe (Erzbischof) Simar, Der Aberglaube, 1877, 56.

7 De invoc. et vener. et rel. Sanctorum; vgl. auch unten n. 314.

Es mag sogleich hier beigefügt werden, daß die Sorgfalt der Kirche auch in der neuesten Zeit nicht entbehrlich geworden ist noch unterlassen wurde, wie u. a. zahlreiche Beschlüsse von Provinzialkonzilien bezeugen. Auf der Pariser Synode vom Jahre 1829, deren Dekrete vom Apostolischen Stuhle gutgeheißen wurden, erging die Weisung: „Da man nach der Lehre des Apostels nicht jedem Geiste glauben soll, so ermahnen wir jedermann, daß er nicht unbesonnen zum Verbreiter von Prophezeiungen, Visionen, Wundern sich aufwerfe, welche sich auf die Politik, die zukünftige Lage der Kirche oder andere ähnliche Dinge beziehen und ohne Prüfung und Gutheißung des Bischofes in Umlauf gesetzt sind. Die Pfarrer und Beichtväter mögen mit Umsicht die Gläubigen davor warnen, denselben leicht Glauben zu schenken. Sie sollen sie gelegentlich an die hierüber geltenden kirchlichen Grundsätze erinnern und ihnen besonders einschärfen, daß der Christ seinen Lebenswandel nicht nach privaten Offenbarungen, sondern nach den allgemeinen Gesetzen der christlichen Weisheit einzurichten habe." In ähnlicher Weise sprechen sich aus die Synoden von Toulouse, Bordeaux u. a. m.[1]

Auch die einzelnen kirchlichen Genossenschaften suchten ihre Mitglieder von der Leichtgläubigkeit abzumahnen. Ich beschränke mich auf zwei Beispiele.

Aus den Anfängen des Jesuitenordens lassen sich eine Reihe von autoritativen Kundgaben nachweisen, welche zur Zurückhaltung in Sachen der dämonischen Mystik mahnten — eine Mahnung, deren es in jener Zeit freilich bedurfte (intra et extra muros!). Siehe B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, I 731 ff.

In den „Monita ad fratres Missionarios" für die bayerische Provinz des Kapuzinerordens cap. II, n. 4, p. 11 wird den Predigern in Erinnerung gebracht, daß es ihnen unter kirchlichen Strafen verwehrt sei, Privatoffenbarungen, nicht approbierte Wunder auf die Kanzel zu bringen.

239 Lichtvoll für die Stellung, welche die Kirche in Sachen der Mystik zur historischen Kritik einnimmt, ist die Geschichte des römischen Breviers, insbesondere seit den Arbeiten der unter Pius IV. und Pius V. bestellten Spezialkommission. Die Revision hatte sich vorzugsweise auch mit den Lesungen der zweiten Nokturn zu befassen, unter denen hagiographische Berichte eine sehr bedeutende Stelle einnahmen. An der Hand der damals

[1] Coll. Lac. IV 747, 1062, 1103, 1204.

zugänglichen Quellen und Hilfsmittel suchte man, streichend, beifügend, modifizierend, zu bessern, was gebessert werden konnte. Ohne den Charakter des Breviers, das ein Andachtsbuch und nicht ein historisches Repertorium ist, anzutasten, wollte man die Heiligenlesungen auf festen, geschichtlichen Boden stellen. Dabei wurde allerdings, wie Gavanti bemerkt,[1] manches beibehalten, wofür die geringere Zahl der Stimmen war, weil ein oder das andere gewichtige Zeugnis für die bejahende Meinung vorgebracht und der Beweis der Falschheit (mit den damaligen Mitteln) nicht erbracht werden konnte. Die Kardinäle Baronius und Bellarmin trugen kein Bedenken, zu sagen, daß sie nicht in allem zufriedengestellt waren. Bekanntlich sind ja auch später, unter den Päpsten Klemens VIII. (i. J. 1602) und Urban VIII. (i. J. 1632), wie in anderen Punkten, so in den hagiologischen Teilen Berichtigungen vorgenommen worden,[2] gleichwie eine weitere Revision ohne Zweifel weitere Verbesserungen bieten wird.

Solche Korrekturen des kirchlichen Breviers gaben, wie Papst Benedikt XIV. erwähnt, manchen Kritikern Anlaß, gegen die „Fabeln" des Breviers heftig zu schmähen, während gleichzeitig andere eine arge Pietätlosigkeit, wo nicht eine Art von Häresie darin sahen, wenn man einzelne in das Gebetbuch der Kirche aufgenommene legendäre Züge in Zweifel zog. Eines ist nach Benedikt XIV. so unbegründet wie das andere. Er selbst urteilt maßvoll und bestimmt: Was im römischen Brevier an geschichtlichen Daten Aufnahme gefunden hat, kann, in Anbetracht der wiederholten fachkundigen Revisionen, im allgemeinen sicher das Gewicht einer nicht geringen Autorität beanspruchen; dies schließt aber nicht aus, daß man einzelne etwa auftauchende Schwierigkeiten (in bezug auf die historische Richtigkeit) auf gewichtige Gründe hin und mit geziemender Maßhaltung darlege und dem Urteile des Apostolischen Stuhles unterbreite![3] Als Beispiel hierfür nennt der Autor u. a. die Lesungen über Dionysius „Areopagita", welchen der Präfekt der vatikanischen Bibliothek, Emmanuel von Schelstrate, nicht in allem zustimmte, sowie über die Translation der Reliquien des Apostels Bartholomäus, worin

[1] Comm. ad Rubr. Brev. Rom. sectio V, cap. 12, n. 16.

[2] Beispiele und Belege bei S. Bäumer, Geschichte des Breviers, 1895, 505 ff., vgl. 455 f.

[3] De beatific. et canoniz. Sanct. l. IV, pars II, c. 13, n. 7 u. 8.

Benedikt XIII. (vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl) dissentiert habe. Auf solche Fälle konnten sich, wie Benedikt XIV. gleichfalls bemerkt, die Bollandisten berufen, als man sie darob anklagte, daß sie Märtyrerakten aus wissenschaftlichen Gründen als unecht erklärten, obschon dieselben bei Brevierlektionen als Quelle gedient hatten.[1]

240 Mit der gleichen Besonnenheit und Gründlichkeit hat Benedikt XIV. andere Fragen erörtert, die zu unserem gegenwärtigen Thema in Beziehung stehen, vor allem die Frage der Zuverlässigkeit der Kanonisationsprozesse. Freilich um diesen ebenso urteilsfähigen als vielbelesenen Autor recht zu würdigen, darf man sich die Mühe nicht verdrießen lassen, seine Gesamtanschauung über die Kanonisation kennen zu lernen. Es ist die Anschauung des Mannes, der unter allen Schriftstellern, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, die erste Stelle einnimmt und der die ganze betreffende Literatur beherrscht, des Mannes, der schon längst, bevor er zur päpstlichen Würde erhoben wurde, als „Promotor fidei" bei den Kanonisationsprozessen durch geraume Zeit persönlich mitgewirkt hatte. Manches Vorurteil gegen die kirchliche Sitte der Heilig- und Seligsprechung und überhaupt gegen die Stellung, welche den Heiligen und Seligen innerhalb des katholisch-kirchlichen Lebens zukommt, würde durch einen Einblick in die Schriften dieses Papstes beseitigt werden.

Benedikt XIV. oder, wenn man will, Prosper Lambertini — denn er schrieb das einschlägige Werk vor der Erhebung auf den Stuhl Petri — macht sich das Wort des hl. Antonin[2] zu eigen, daß es ohne Zweifel überaus viele Selige beiderlei Geschlechts gebe, die nicht kirchlich kanonisiert seien, ja nicht einmal mit Namen erwähnt würden und doch nicht geringer seien an Verdienst noch niedriger an Glorie als viele im Kataloge der Heiligen Eingetragenen. Die Kanonisation besage eben nicht eine Einschränkung der Heiligen auf die Zahl der Kanonisierten noch auch ein Urteil über den höheren Heiligkeitsgrad der letzteren, sondern die Entscheidung über das öffentliche und feierliche Gedächtnis.[3] Daß aber — nach vorausgehender Prüfung — von Zeit zu Zeit

---

[1] Ibid. n. 8.

[2] Sum. hist. III 23, 14 (beim Leben der hl. Katharina von Siena).

[3] De beatif. et canoniz. I 13, 16.

in solenner Weise derartige Beatifikationen und Kanonisationen stattfinden, ist, wie Lambertini näher darlegt, vollauf begründet.[1]

Erstens: Die besondere Ehre, welche hierdurch den Heiligen erwiesen wird, fließt auf den Spender aller Gnade, auf den Herrn selber zurück, wie dies in vielen Kanonisationsbullen ausdrücklich erwähnt ist, z. B. in jenen des hl. Ulrich, Bonaventura, Antonin, Hyazinth, Thomas von Villanova.

Zweitens: Da Gott im Himmel die Heiligen erhöht und krönt, muß es fromm und berechtigt heißen, ihre Verehrung auf Erden zu veranlassen, wie in den päpstlichen Bullen oftmals hervorgehoben wird, z. B. bei Klara und Birgitta, Thomas von Aquin und Franz von Sales.

Drittens: Die Kirche Gottes ihrerseits erhält ein ehrendes Gedächtnis vor Freund und Feind.

Viertens: Die Gläubigen erhalten in reicherem Maße die Segnungen der Interzession der Heiligen, da ja die öffentliche, feierliche Invokation derselben von der gesetzmäßigen kirchlichen Bestätigung bedingt ist.

Fünftens: Sodann ist es ein wahres Glück, daß den Gläubigen immer wieder neue Lebensideale vor Augen gestellt werden. Hierüber schrieb u. a. der hl. Bernhard in der Vorrede zum Leben des hl. Malachias: „Immer ist es der Mühe wert gewesen, das ideale Leben der Heiligen zu beschreiben, auf daß es zum Spiegel und Vorbild sei und wie eine Würze des Erdenlebens. Jene Heiligen leben auf diese Weise nach dem Tode fort und zugleich rufen sie viele, die hier lebendig tot sind, zurück zum wahren Leben." Dieser Gesichtspunkt ist beispielsweise in der Kanonisationsbulle des hl. Franz von Sales nachdrücklich geltend gemacht, und zwar in folgender Weise: Christus will ein Licht der Welt sein, auf daß wer ihm folge, nicht im finstern wandle; darum sollen denn auch die Heiligen, die als Leuchten von jenem einen Lichte ihre Helle leihen, nicht unter dem Scheffel geborgen, sondern auf den Leuchter erhoben werden, damit ihre Heiligkeit die Menschen von der Verehrung fortleite zur Nachahmung und so auf gutgebahntem Wege aufwärts führe zum himmlischen Jerusalem.

Sechstens: Endlich werden durch die feierlichen Heiligsprechungen mitten in den vielen Bedrängnissen der Kirche wahre Quellen der Freude und des Trostes eröffnet — ein Gedanke, welchen die Bulle über die Kanonisation des hl. Hyazinth schön ausführt (l. c. I 13, n. 1. — n. 7; dort auch die Belege für die betreffenden Zitate).

Gegenüber solchen Gründen können, wie der gleiche Autor beifügt, die landläufigen Einwendungen nicht standhalten. So gut den biblischen Heiligen die Heiligen aus der ersten Epoche der Kirche folgten, so gut können und werden diesen die Heiligen des Mittelalters und diesen wieder die neuzeitlichen Helden christlichen Lebens folgen. Oder ist es Gott verwehrt, seine Braut, die Kirche, mit immer neuen kostbaren Perlen zu zieren? Oder sollte es für Ambrosius eine Beeinträchtigung sein, wenn Karl Borromäus gefeiert wird? Und darf sich nicht etwa ein gewisser Reichtum, eine gewisse

[1] Zur Sache vgl. auch oben n. 65, am Schlusse.

Mannigfaltigkeit in der religiösen Welt, in der Welt der sittlichen Ideale finden? (ibid. n. 11 — n. 16.)

241 Erhebt man nun die Frage nach der Zuverlässigkeit der rechtmäßigen feierlichen Kanonisationsurteile, so gibt unser Autor hierin sehr eingehenden und sorgfältig begründeten Bescheid. Man kann das Resultat der Untersuchung, die durch mehrere ausgedehnte Kapitel sich hindurchzieht, in folgenden Sätzen wiedergeben: Nicht auf einzelne, mehr oder minder untergeordnete historische Details kommt es hier an, sondern auf die wesentliche Frage nach der Heiligkeit des Lebens. Und in dieser Hinsicht muß vor allem das Faktum betont werden, daß noch niemals ein Irrtum erwiesen worden ist in bezug auf einen förmlich kanonisierten Heiligen. Auch wenn der Satz, der Papst sei in der feierlichen Kanonisation infallibel,[1] nur als propositio certa (nicht als „de fide") bezeichnet wird, so ist doch kein Zweifel, daß jeder, der in einem bestimmten Falle die Kanonisation für irrtümlich erklären würde, eine schwere Zensur verdiente. Denn da einerseits die Hl. Schrift sagt, daß, wer Christi Diener sei, an Christi Herrlichkeit Teil erhalte, daß den Sanftmütigen das ewige Reich zufallen werde (und wie die Seligpreisungen alle lauten), und da anderseits bei gehöriger Prüfung das Vorhandensein jener Bedingungen mit hinlänglicher Sicherheit festgestellt werden kann: wird niemand der Kirche die Möglichkeit der Entscheidung über diese Frage bestreiten können.[2]

Um diese Meinung Benedikts XIV. vollauf zu würdigen, muß man die geradezu staunenswerte und einzig dastehende Sorgfalt ins Auge fassen, mit welcher unter seinen eigenen Augen und zu einem großen Teile unter seiner persönlichen Mitarbeit die Kano-

---

[1] Vgl. J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie[2], II, 1882, 621 ff.; A. Straub, De Ecclesia Christi, II, 1912, 274 ss; E. Dorsch, De Ecclesia Christi (Institutiones theol. fundam. II), 1914, 351 ss. — Th. Schmidt, Kreszentia Höß von Kaufbeuren S. 48 versucht wohlfeilen Spott darüber anzubringen, daß Kreszentia nachmals seliggesprochen wurde, während vormals Benedikt XIV. an den Bischof von Augsburg die Mahnung ergehen ließ, in dieser Sache zurückhaltend zu sein. Als ob eine solche päpstliche Weisung eine unfehlbare Entscheidung sein wollte! Eine deutliche und scharfe Antwort erhielt Schmidt von Ansgar Pöllmann in der bereits erwähnten Schrift: Pastor Th. Schmidt und die selige Kreszentia von Kaufbeuren, S. 66 ff., sowie von A. Schröder, Die neueste Kreszentiabiographie in Augsb. Postztg. 1903, Nr. 35, Beil. 273 ff.

[2] Benedikt XIV., I 41—45.

nisationsprozesse geführt wurden. Daß bei diesen Prozessen in erster Linie nicht etwa die Wunderberichte, sondern die Tugenden des Seligen geprüft wurden, fällt besonders ins Gewicht.[1] Mit welcher peinlichen Genauigkeit aber alsdann die außerordentlichen Phänomene im Leben der Heiligen untersucht wurden, wird sich bald Gelegenheit geben zu beobachten. Diese Prüfung galt besonders auch der Glaubwürdigkeit der Tatsächlichkeitszeugen, weil ja erst auf Grund der Tatsächlichkeit eines berichteten Phänomens die Frage der höheren Ursächlichkeit einen Sinn hatte.

Für diese Auffassung Benedikts ist eine Nachricht sehr bezeichnend — und unter diesem Gesichtspunkte geben wir dieselbe hier wieder —, die in dem oft erwähnten Hauptwerke über die Heilig- und Seligsprechung sich findet. Es ist eine Episode aus dem Leben eines mit dem Autor persönlich befreundeten Mannes, des Pater Daubendon, der als Postulator im Prozesse des hl. Johannes Franz Regis mitgewirkt hatte, zu einer Zeit, als auch Prosper Lambertini in Rom wirkte. Dieser Pater erzählt im Leben des hl. Franz Regis, daß gelegentlich ein römischer Prälat einem altbefreundeten Anglikaner Akten zu lesen gegeben habe, in denen mehrere Wunder, mit geziemenden Argumenten unterstützt, beschrieben waren. Mit Freuden habe der Andersgläubige das Schriftstück gelesen und es dann mit Worten der Anerkennung über die vorzügliche und zuverlässige Art der Beweisführung zurückgegeben. „Ja", sprach er, „wenn alles, was von der römischen Kirche angenommen wird, auf so sichere, so authentische Grundlage gestützt wäre, so würde keine Ursache sein, nicht allem beizustimmen, und ihr könntet dem Spott und Hohn entgehen, welchen ihr von uns für so manches erntet, was ihr als Wunder gelten laßt." „Wohlan", gab der Prälat zurück, „wisse, daß von allen diesen Wundern, welche dir so solid begründet scheinen, kein einziges von der heiligen Kongregation approbiert wurde, weil die Beweise *nicht hinlänglich* schienen." Durch die unerwartete Antwort betroffen, habe der Anglikaner eingestanden, es sei ihm niemals in den Sinn gekommen, zu vermuten, daß man so viel Sorgfalt und Umsicht auf die Prüfung jedes einzelnen Wunders verwende. L. c. IV, pars I, cap. 33, n. 24. — Eine kurzgefaßte Darlegung der hier einschlägigen Fragen bei A. Boudinhon, Les procès de beatification et canonization, in der Sammlung „Science et Religion", M. Huber, Die Nachahmung der Heiligen[2] I, 25—38, J. Familler, Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie 1915, 15—42. — Noch möchte ich hervorheben die Weisung Papst Pius' X. vom 16. Januar 1914 betr. der Konsultoren für Kanonisationsangelegenheiten, Acta Apost. Sedis VI, 1914, 26 s.

Wer immer die maßgebenden Stimmen, die sich auf kirchlicher 242
Seite in bezug auf die außerordentlichen Begebnisse vernehmen

[1] Was speziell die besonderen Charismen betrifft, so sagt darüber Benedikt XIV.: Non est itaque causae servi Dei imponendum silentium, *licet gratiae gratis datae deficiant* III 42, zum Schlusse.

lassen, vorurteilsfrei prüft, wird sagen, daß hier der allgemeine Vorwurf der Wundersucht unbegründet ist. Gewiß, wir haben es bereits angedeutet, bei nicht wenigen Legenden-Verfassern und Legenden-Lesern mag eine solche Sucht nach dem Wunderbaren vorhanden gewesen sein; man war insbesondere „im Mittelalter gar zu leicht bei der Hand, in auffälligen Erscheinungen alsbald ein sichtbares Eingreifen Gottes in die natürliche Ordnung zu erblicken", und auch Männer, die im übrigen scharfsinnig und durchaus vertrauenswürdig waren, haben diese Schwäche geteilt.[1] Oft genug unterließ man die Vorprüfung, ob denn auch dem Wunderberichte etwas Tatsächliches zugrunde liege, oder man gab sich mit Zeugnissen zufrieden, die nach unserem Urteile unzureichend sind; in anderen Fällen, bei denen eine tatsächliche Grundlage feststand, nahm man ohne weiteres das Ganze als bestätigt an, obschon nur ein Teil beglaubigt war; noch öfter versäumte man, die Möglichkeit einer natürlichen Verursachung ins Auge zu fassen. Aber darf man dies der Kirche als solcher zur Last legen? Angenommen, daß auch ein Kardinal Baronius, daß selbst ein Papst Benedikt XIV., deren korrekte Stellungnahme wir kennen, mit ihrer Kritik in Einzelheiten weitergegangen wären, falls sie mit den historischen, naturwissenschaftlichen, psychologischen Hilfsmitteln der Gegenwart hätten arbeiten können, — was folgt daraus? Es ist Sache der Geschichte, den einzelnen Männern in Anbetracht der Zeit, in der sie lebten, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; gibt es doch kein Gebiet — man denke an die Rechtskunde, an die einzelnen Zweige der Naturwissenschaft, an die Heilkunde —, auf welchem man nicht der Zeit den Tribut gezahlt hätte!

Daß damit die grotesken Übertreibungen der mittelalterlichen Legenden nicht sollen in Schutz genommen werden, braucht nicht nochmals betont zu werden. Selbst Legenden, die bei hochangesehenen Schriftstellern sich finden, sind der Prüfung zugänglich, und es bedeutet z. B. keine Injurie gegen den hl. Gregor d. Gr., wenn man nicht alles, was er in seine Dialoge aufgenommen hat, schon deshalb als außerhalb der Kritik stehend betrachtet. Man wird ein Gleiches von der Martinuslegende des Sulpicius Severus und von der Antoniuslegende des hl. Athanasius sagen dürfen.

[1] Hüffer, Wunder des hl. Bernhard, Histor. Jahrbuch, 10, 1889, 778.

Jedenfalls würden neuere Heiligenbiographien, die sich etwa für ein Zuviel von Wunderberichten auf diese berühmten patristischen Lebensbilder berufen wollten, gut daran tun, einem Athanasius in anderen Zügen nachzueifern. Denn es ist ein großer Irrtum, zu glauben, daß die Antoniusbiographie ausschließlich ihren Wundererzählungen den großen Erfolg verdanke, oder daß es ihrem Verfasser vor allem um diese Dinge als solche zu tun gewesen wäre. Wer sich einen näheren Einblick in dieses ägyptische Heiligenleben gönnt, sieht schnell, daß das Gegenteil richtig ist, und er wird unwillkürlich in die Begeisterung mit fortgerissen, welche dem Helden und dem Verfasser dieser Biographie in so reichem Maße vom Altertume entgegengebracht wurde.

Wir wollen nichts sagen vom dogmatisch-apologetischen und vom philosophisch-ethischen Gehalt des Buches. (Athanasius, Leben des hl. Antonius Kap. 69, 72 ff., 93 f.) Aber wiederholt sei (vgl. n. 238), daß der fromme Einsiedler nach dem Berichte des Athanasius ganz nachdrücklich vor der einseitigen Schätzung der außerordentlichen Dinge warnt; viel mehr Gewinn bringe es, wenn man auf die besonderen Tugenden der einzelnen Gottesmänner achte. (Ebenda Kap. 33 u. 38.) So hatte es Antonius selbst gehalten: vom einen lernte er das herzgewinnende Benehmen, vom zweiten den steten Gebetseifer, von anderen anderes, von *jedem aber die Liebe und Ehrfurcht und Andacht zu Christus und die gegenseitige Bruderliebe* (Kap. 4). Kam jemand, der schweres Leid trug, so litt Antonius mit ihm, und er betete mit ihm. „Und oft und in vielen Anliegen hat der Herr ihn erhört. Jedoch wurde er nicht ruhmredig, wenn er Erhörung fand, noch murrte er, falls er unerhört blieb, sondern immer dankte er dem Herrn und redete den Leidenden zu, geduldig auszuharren, da Gott allein — wem und wann er wolle — die Heilung gewähre. Wirklich nahmen die Leidenden schon das tröstende Wort des Greises wie eine Hilfe; die aber eine Heilung fanden, mußten, daß sie *nicht dem Antonius, sondern Gott* zu danken hatten." (Kap. 56.) Wer nur aus nah und fern, ob Christ oder Heide, zu dem bei allem Ernste allzeit freundlichen Manne zu kommen wußte, hatte seine Freude an ihm. (Kap. 73.)

Man möge mit solchen Zügen die Stellen der Martinusvita vergleichen, an denen die Caritas dieses Heiligen geschildert oder sein Soldatenleben dargestellt wird. Der Verfasser will durch dieses Ideal „die Leser für die wahre Weisheit, den himmlischen Kriegsdienst, das göttliche Heldentum begeistern". (Sulpicius Severus, Leben des hl. Martinus, Kap. 1.) Darum denn unter anderem die liebevolle Zeichnung einzelner Züge des militärischen Standesideals, wie der echten, treuen Kameradschaftlichkeit, und sodann die Schilderung der staunenswerten Übung eines heroisch mildtätigen Sinnes gegen Notleidende jeder Art. (Ebenda Kap. 2 und 3; allgemeinere Züge dieses Tugendbildes siehe Kap. 25—27.)

Analoges ist in bezug auf viele Märtyrer-Akten zu sagen, vgl. etwa die „Geschichte der wunderbaren und göttlichen Kämpfe des hl. Zeugen Mâr Abâ" bei O. Braun, Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (Bibl. der Kirchenv.) 1915, 188 ff.

Wir brechen hier ab. Denn was anderswo in bezug auf Gregors des Großen Stellung zu den Charismen ausgeführt wird,[1] ist für die ganze Frage, die uns hier beschäftigt, lichtvoll. So bereitwillig Gregor oder Athanasius war, Wunder dort anzunehmen, wo die Berichte hinlänglich beglaubigt erschienen, so stand doch ihre Weltanschauung oder auch ihre Geschichtsauffassung nicht unter dem Banne eines Hängens an dem Ungewöhnlichen, dem Phänomenalen. Dies wäre unschwer nachzuweisen, wenn nicht das Leben und Wirken der beiden großen Männer einen solchen Beweis entbehrlich machte. Auch auf Augustinus soll hier nicht näher eingegangen sein. Seine Bedeutung für Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie ist bekannt, nicht weniger aber seine Stellungnahme zum Wunder. In der Civitas Dei selbst[2] sucht er eine Reihe von 23 Berichten, teilweise ausführlich und aktenmäßig, festzustellen, die er entweder selbst verbürgen kann oder für gut beglaubigt hält. Man mag einzelne Fälle verschieden beurteilen, besonders wenn es sich um die Grenzlinie von gnadenvollen Gebetserhörungen und von Wundern im strengen Sinne handelt —, die geistige Größe des hl. Augustinus dürfte mit dafür Zeugnis ablegen, daß der Standpunkt des katholischen Historikers zu Recht besteht, nach dessen Überzeugung die Überschreitungen bei einer kleineren oder größeren Zahl von Wunderberichten nicht Anlaß werden dürfen, solche Berichte einfach zu negieren oder auch als „inkommensurabel" zu ignorieren, statt sie einzeln nach den Gesetzen der geschichtlichen Wissenschaft zu würdigen.

243 Zwei Extreme also sind zu meiden: Wundersucht und Wunderscheu, Furcht vor der Kritik und Furcht vor den Tatsachen, Leichtgläubigkeit und Ungläubigkeit.

In diesem Sinne haben sich maßgebende Vertreter der Historiographie und speziell der Hagiographie wiederholt und bestimmt ausgesprochen. Ernst genug beklagt H. Grisar, daß „vielfältige, unverbürgte Traditionen, Wunderberichte und märchenhafte Er-

[1] Siehe unten n. 344.

[2] XXII 8; jedoch vergleiche man damit ibid. c. 5, sowie sermo 116 und 242.

zählungen, teils anmutig und poesievoll, teils geschmackloser Art, um das Leben und die Wunder der Heiligen Gottes, um ihre Reliquien, um ehrwürdige Stätten der Christenheit in ganzen Schichten sich abgelagert finden“[1]; was im Anschluß daran mit besonderer Bezugnahme auf falsche Heiligtümer und Reliquien gesagt wird, gilt auch für manche Abirrungen der Heiligenlegenden: „nicht nur, daß solche Dinge den Spott des Gegners herausfordern, es kann dadurch sogar der Glaube von weniger erleuchteten Kindern der Kirche zu Schaden kommen“, weil gar manchem derlei Gegenstände, die in keiner Weise zum Bestande der Offenbarungswahrheiten gehören, dennoch als „ein durch die Autorität der Kirche gedeckter Teil ihrer Lehre erscheinen und ihn unnötig bedrücken“.[2] Wenn nur die Kritik methodisch streng ist und vorsichtig abwägt, ist von ihrer Seite nichts zu fürchten; sie ist „edelster Vernunftgebrauch“. Und „das Ziel aller Wissenschaft, die *Wahrheit*“, „kann niemals zum Schaden, muß vielmehr zur Förderung der Religion gereichen“.[3] „Gott selbst und auch die Heiligen, die mit Gott im Himmel verherrlicht sind, wollen gewiß nur einen wahren Kult“, wird als Grundsatz der Vollandisten ausgesprochen.[4] Damit stimmt es vollauf überein, wenn von Pastor über die Heiligen gesagt wird: „Fromme Erdichtungen haben sie gar nicht nötig; sie können das Sonnenlicht der historischen Kritik bestehen, ja durch dasselbe nur gewinnen.“[5] L. Helmling, der auf dieses Wort hinweist, fügt erklärend bei: „Unsere Heiligen sind in der wahren und geschichtlich treuen Darstellung ihres Lebens unendlich erhabener und ihr Beispiel ohne Zweifel kräftiger, als je eine Legende oder irgendeine fromme Sage sie schildern kann.“ „Es scheint uns daher ein großer Fehler, Legenden, die ein für allemal durch solide, positive Beweise *als* Legenden dargetan und aus der Welt geschafft sind, immer wieder ‚zur Erbauung‘ dem gläubigen Volke vorzuführen.“[6] Indessen meint der Autor nicht, daß man „alle Legenden als solche in Bausch und Bogen“ ver-

---

[1] „Ein Anliegen der katholischen Geschichtskritik“, in den Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten, gehalten im Jahre 1900 zu München, 1901, 134.

[2] Ebenda S. 134 u. 141.

[3] 139.

[4] Dec., Tom. I, Introd.

[5] Zeitschrift für kath. Theologie, 22, 1898, 147.

[6] Hagiographischer Jahresbericht für das Jahr 1900, 10 f.

werfen dürfte. Denn „welche Blüten der erhabensten und zartesten Poesie finden sich nicht in unseren alten Legenden"! Sollen sie alle ersterben unter dem kalten Reif der streng-wissenschaftlichen Kritik? Nein, nur als geschichtliche Tatsachen dürfen sie nie und nimmer betrachtet und weitergeführt werden wollen.[1]

Vgl. des Bollandisten Papebrochius Bemerkung: Turpiter praedicator adularetur imperitae plebeculae, qui ad captandam illius gratiam magnifice pro concione extolleret et studiose inculcaret vulgares quasdam traditiunculas . . . Meo tamen iudicio longe ineptior deque maiori indiscretione notandus foret, qui a Virginibus sanctimonialibus invitatus ad earum confessiones audiendas vel panegyres sermone ornandas inciperet iis movere quaestiones litigiosas et ingratas. Mai, t. VI, p. 249 B.

Wer den Stimmen der Kritik Beifall gibt, darf nicht versäumen, auch das zu hören, was von der gleichen Seite gesagt wird, um vor einer Art zu warnen, die mindestens ebenso unkritisch ist wie das blinde Hängen an haltlosen Legenden. „Methodisch genau so verkehrt wie eine urteilslose Hinnahme des historischen Stoffes wäre seine Verwerfung ohne vollkommen zureichenden, ja zwingenden Grund, zumal die Grenzen der wirklich sicheren historischen Erkenntnis enge gesteckt sind. Der Forscher muß vor allem stets im Auge behalten, daß das so beliebte argumentum ex silentio ein höchst unzulängliches Beweismittel ist. In vielen Fällen dürfte eben die Sonderung des Ursprünglichen, Echten von der Zutat, des Kernes von der Überwallung, das Ziel sein. Gerade dies ist eine subtil zu verwendende kritische Waffe von lohnendster Wirkung, deren maßvolle Handhabung hier um so gebotener erscheint, als die Untersuchungsobjekte zu verehrungswürdigen Dingen in nächster Beziehung stehen."[2] Bei einer Skepsis, die sofort, weil dieser oder jener Nebenumstand verdächtig ist, das Ganze abweisen wollte, würde „kein Geschichtswerk alter wie neuer Zeit die Probe bestehen". „Vergessen wir nicht, daß alle Geschichtschreibung mittelbar oder unmittelbar aus der Tradition schöpft", und daß die Tradition vollen Anspruch auf Berücksichtigung sich wahrt! „Der Wert einer geschichtlichen Überlieferung hängt selbstverständlich nicht davon ab, daß wir sie heute nach mehr

[1] Ebenda 11. H. Bihlmeyer eröffnet den Hagiographischen Jahresbericht für 1904—1906 (erschienen 1908) mit einer Würdigung von H. Delehaye, Les Légendes hagiographiques, 1905 (deutsch von Stückelberg, 1907); Bihlmeyer nennt das Buch „eine Art theoret.-prakt. Einführung in die Legendenkritik".

[2] Grisar l. c. 140.

als vielleicht tausend Jahren noch strikte beweisen können, sondern umgekehrt muß eine Legende, welche alt und gut bezeugt ist, solange für zuverlässig erachtet werden, bis die Unmöglichkeit des darin erzählten Faktums unwiderleglich dargetan ist." [1]

Dabei braucht man nicht zu verheimlichen, daß in nicht wenigen Fällen auch unter Fachgenossen Meinungsverschiedenheiten obwalten können, und daß man in viel mehr Fällen eine Entscheidung, die auf allgemeine Zustimmung wird rechnen dürfen, nur auf mühsamem, langem Pfade einzelner Durchforschung erreichen wird. Genug, wenn der Pfad von den Lichtsäulen erhellt wird, die jeder historischen Arbeit unentbehrlich sind: das Unwahre unwahr, aber auch das Wahre wahr zu nennen, — das Ungewisse als ungewiß, aber auch das Zuverlässige als zuverlässig hinzustellen, — nichts unbedacht und ungeprüft zu behaupten, aber auch nichts leichthin oder etwa aus Furcht vor den Vorurteilen anderer zu verwerfen.[2] Die Freiheit von dem Vorurteil — auch von dem Vorurteil der Leugnung des Übernatürlichen — gehört zu den Prinzipien der historischen Kritik.[3]

§ 35. Notwendigkeit der Einzelprüfung über das Vorhandensein der übernatürlichen Ursächlichkeit bei den mystischen Phänomenen.

Nicht eine Schutzstätte, sondern eine Klippe 244
für den Glauben wäre die Annahme, daß Gott überall da, auch auf außerordentlichem Wege, eingreifen müsse, wo nach dem beschränkten menschlichen Urteil ein hohes Gut des Reiches Gottes bedroht ist, ein großes Anliegen der Kirche auf dem Spiele steht. Eine solche Irrung ist gleich bedenklich, ob sie auf die Gegenwart oder auf die Vergangenheit sich bezieht. Denn Gott war früher nicht minder frei in seinem erhabenen Walten, wie er es in der Gegenwart ist und in der Zukunft sein wird. Gottes Sache, nicht des Menschen Sache ist es, die Zeitfristen und Zeitmomente eines

[1] V. Sepp bei Helmling l. c. 11.

[2] Acta S. S., Dec I, Introd., unter Hinweis auf Ciceros Wort, das bekanntlich auch von Leo XIII. bei Eröffnung des vatikanischen Geheimarchivs wiederholt wurde: Primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat; deinde, ne quid veri non audeat! Vgl. noch im gleichen ersten Dezemberband der Acta S. S., p. 734.

[3] So der Bollandist de Smedt, der von dem Kritiker verlangt: „Horreur des jugements a priori" (Principes de la critique hist., p. 46).

besonderen und außerordentlichen Eingreifens zu bestimmen.[1] Wenn darum die Berichte über derartige ungewöhnliche Bekundungen göttlichen Wirkens von der Kirche der strengsten Prüfung unterzogen werden in bezug auf die Tatsächlichkeit des Berichteten, so entspricht dies in gleichem Maße der Höhe und Reinheit des christlichen Gottesbegriffes wie der Liebe zur geschichtlichen Wahrheit. Auch die Würde des christlichen Lebensideals kommt dabei zur Geltung. Die Heiligen des Christentums stehen zu hoch, um als bloße Thaumaturgen zu gelten. Mögen sie noch so sehr durch außerordentliche Charismen sich auszeichnen, so liegt doch ihre Heiligkeit nicht in diesen Dingen, sondern in dem Höhenmaß sittlicher Reinheit und Kraft, in der Exprobung der Gottes- und Nächstenliebe, in der wahrhaft treuen, wahrhaft gottgefälligen Erfüllung der Pflichten des Berufes.[2] Die kirchliche Prüfung schließt viel mehr von der Tatsachenreihe dieser letzteren Ordnung auf die Echtheit der außerordentlichen Phänomene als umgekehrt.[3] Das will nicht sagen, daß, wo heroische Tugenden sind, auch außerordentliche Phänomene postuliert werden dürfen, wohl aber, daß für die Prüfung der etwa berichteten Charismen eine wesentliche Stütze in der Kenntnis des sittlichen Standes des Charismenträgers liegt.[4] Ist der sittlich-religiöse Stand bewährt und läßt sich ein teleologisches Verhältnis zwischen den betreffenden Charismen und sittlich-religiösen Aufgaben erkennen, so kann hierin eine Vorbedingung für die Anerkennung charismatischer Phänomene gesehen werden, ohne daß die weitere zweifache Einzelprüfung entbehrlich würde, von welcher wir gegenwärtig handeln.

So viel läßt sich wohl im voraus annehmen: wo die historischen Kriterien nüchtern gehandhabt werden, um die Tatsächlichkeit je nach Befund zu bejahen oder zu verneinen oder dahingestellt sein zu lassen, da wird man auch die hinlängliche Besonnenheit voraussetzen dürfen bei der Prüfung darüber, ob eine übernatür-

---

[1] Vgl. Apg. 1, 7.

[2] La santità propriamente consiste solo nella conformità al divino volere, espressa in un continuo ed esatto adempimento dei doveri del proprio stato. Benedikt XV., Predigt über die heroischen Tugenden des Joh. Baptist von Burgund, vgl. Acta Apost. Sedis 12, 1920, 173.

[3] Joly, l. c. 87, und vgl. oben n. 241, 2. Absatz; Jolys „Psychologie des Saints" ist auch in deutscher Bearbeitung von G. Pletl erschienen (1904).

[4] Vgl. den Eingang der Homilie P. Benedikt XV. bei der feierlichen Kanonisation der hl. Johanna von Arc, Acta Apost. Sedis 12, 1920, 227.

liche Verursachung anzunehmen oder eine rein natürliche Erklärung möglich sei oder ob die Entscheidung auf sich beruhen müsse. Die Kirche hat an und für sich kein Interesse daran, in einem einzelnen Falle mehr oder weniger eine wunderbare Begebenheit oder eine charismatische Begabung zu konstatieren. Wohl aber hat sie den festen Grundsatz, die übernatürliche Verursachung nur in den Fällen als gewiß anzunehmen, welche eine Erklärung durch natürliche Kräfte nicht zulassen.

Pro regula statutum sit non esse miraculo adscribendum, quidquid per naturae vires obtineri potuit. So Benedikt XIV. l. c. IV, p. I, c. 33, n. 24.

Gutberlet, Kampf um die Seele S. 472, will eine Reihe auffallender Phänomene im Leben des hl. Petrus von Alcantara, des hl. Franz Solanus, des hl. Joseph Cupertin nicht so absolut sicher als übernatürliche Wunder gelten lassen, „daß sie die Apologetik als stringente motiva credibilitatis für den christlichen Glauben gebrauchen könnte"; bei den Ereignissen, wie z. B. Erheben über die Erde, Wandeln über dem Wasser, ist G. mehr geneigt, eine habituelle Disposition als ein in jedem einzelnen Falle gewirktes Wunder anzunehmen.[1]

Es wird dienlich sein, beispielsweise auf ein oder das andere Gebiet kurz einzugehen. Wir besprechen zuerst ein Gebiet, welches zum mystischen Leben nur in entfernter Beziehung steht, aber wegen der relativen Häufigkeit der betreffenden Begebnisse für die Beachtung sich empfiehlt, sodann aber zwei Phänomene, die in näherer Weise dem mystischen Leben zugehören.

I. Charismatische Heilungsphänomene.

Nicht ohne manchen Seitenblick auf die „wunderbaren Hei- 245
lungen", von denen in den Akten der Heiligen die Rede ist, hat man neuestens wissenschaftliche Resultate, teilweise auch bloße Hypothesen aus dem Bereiche der Suggestivheilungen popularisiert. Nur wenige vielleicht von allen, welche hierüber geschrieben haben, mochten die Frage sich stellen,[2] ob denn wirklich auf dem kirchlichen Standpunkte die Möglichkeit suggestiver bzw. auto-

[1] Über die vielbesprochenen, teilweise in kritik- und geschmackloser Weise behandelten Limpias-Begebenheiten ist die kirchliche Untersuchung eingeleitet: einstweilen vgl. v. Kleist, Auffallende Ereignisse an dem Christusbilde zu Limpias [3] 1921.

[2] Vgl. oben n. 228.

suggestiver Heilerfolge gar nicht in Betracht gezogen worden sei. Noch wenigere dürften Einsicht genommen haben in die hierher gehörenden Untersuchungen Benedikts XIV., um von Thomas von Aquin und seinen Kommentatoren nicht zu reden. In Wahrheit war den Theologen die Heilkraft der Phantasie, dieser großen „unübertroffenen Wundertäterin",[1] keine unbekannte Größe. Doch hiervon später! So viel nur sei sogleich gesagt, daß auch hier die Interessen des Glaubens und der Wissenschaft, des Seelenheiles und des leiblichen Wohles auf dem gleichen Felde der objektiven Wahrheit, der wirklichen Tatsachen und der richtigen Schlußfolgerungen liegen. Es bleibt aber die Kluft bestehen zwischen den in bewährten Berichten uns zugänglichen Krankenheilungen, welche der Fürbitte der Heiligen zuzuschreiben sind, und den suggestiven, bzw. hypnotisch-suggestiven Heilmethoden von rein medizinischem Charakter, — gerade so wie die letzteren, die wissenschaftliche Handhabung vorausgesetzt, durch einen Abgrund getrennt sind von den mit scheinreligiösem Beiwerk schlechtverbrämten Kurpfuschereien der „Christian science", deren Erfolge (soweit es deren gibt) auf Suggestion zurückweisen. Ein solches Gemisch von Aberglauben und Mißtrauen gegen die berufsmäßige Heilkunde zu bekämpfen, haben Priester und Arzt, wenn auch nicht gleiche, so doch gemeinsame Interessen. Der Arzt weist diese Verirrungen zurück, weil sie häufig Frevel gegen Gesundheit und Leben sind, insofern die Patienten durch die trügerische Hoffnung auf „Gebetsheilung" auch in solchen Fällen von der ärztlichen Hilfe ferngehalten werden, in welchem jede Verzögerung verhängnisvoll wird[2]; der Priester schreitet ein, weil die Sünde gegen das fünfte Gebot und jene gegen das erste Gebot sich schlimm genug verbinden. Mit dem Gebaren solchen modernen Aberglaubens, der die ärztliche Hilfe verschmäht, hat es wahrlich nichts zu tun, wenn der gläubige Christ in schwerem körperlichen Leid, nachdem er vergeblich die ärztliche Wissenschaft und Kunst in Anspruch genommen, zu Gott dem Herrn in vertrauendem Gebete aufschreit und, für sein Flehen würdigere, wirksamere Unterstützung suchend, die Heiligen um ihre Fürsprache beim allmächtigen, allgütigen Gott angeht.

---

[1] Bernheim, Die Suggestion 183.

[2] Vgl. A. Moll, Das Gesundbeten, 1902.

Übrigens — diese Frage möchte beantwortet sein — gibt es überhaupt eine Suggestivheilung bei ernsten Störungen der Gesundheit? Und wie erklärt sich gegebenenfalls eine Heilung dieser Art? Welcherlei Krankheitsformen bieten eine günstige Prognose für Dauerheilung auf diesem Wege? Und welche Fälle scheiden hier vollständig aus? Es ist Sache der medizinischen Wissenschaft, diese Fragen zu beantworten, und Sache des Laien, seine Folgerungen aus den Antworten zu ziehen. Nur dann, wenn einzelne Vertreter der Suggestiv-Therapie über ihr eigenes Gebiet hinausgreifen oder in ihren Folgerungen weitergehen, als die tatsächliche Unterlage gestattet, wird auch dem Nichtfachmann unverwehrt bleiben, gegen den Fachmann seine Bedenken geltend zu machen. Am leichtesten kann der Theologe in diese Lage kommen, gleichwie er auch gegen den Psychologen sich wenden muß, falls dieser die Grenzen der Tatsachen und ihrer methodischen Ausbeute überschreitet.

Werden solche Ausschreitungen vermieden, dann wird sich zeigen, daß heute noch gilt, was zu seiner Zeit Prosper Lambertini gesagt hat: „Jene Tatsachen, bei welchen eine Einwirkung der Einbildungskraft auf den Heilprozeß konstatiert ist, können in ihrem ganzen Umfange gewürdigt werden, ohne daß das geringste Präjudiz entsteht gegen die Heilungen, welche in den Kanonisationsprozessen als wunderbare anerkannt werden",[1] — und diese müssen doch zunächst in Betracht gezogen werden, wo es sich um prinzipielles Urteil handelt. Die Heilwissenschaft mag darum so strenge prüfen, als sie will: die Kirche wird ihr nicht nur das Gutachten nach der medizinischen Seite hin bereitwilligst überlassen, sondern wird ihrerseits immer noch ein Plus von Prüfung hinzufügen, — ihre eigenen inneren Kriterien. Erst dann, wenn in bezug auf Krankheitsformen, Heilbedingungen, Heilerfolge unbestreitbare Unterschiede gegenüber der natürlichen Suggestionstherapie sich erwiesen haben und wenn die notwendigen inneren Kriterien vorhanden sind, wird von der Anerkennung einer auf charismatischem Wege erfolgten Heilung die Rede sein können.

Daß im allgemeinen die Phantasie auf den Ablauf des 246
Genesungsprozesses oder auch auf dessen Einleitung günstig einwirken kann, hat nichts Auffallendes. Sie kann ja auch einwirken

[1] L. c. n. 25.

auf die Entwicklung des Krankheitsprozesses oder kann selbst solche Prozesse veranlassen. Will man den Beobachtungskreis noch weiter nehmen, so darf man, wie schon seitens der Scholastik geschehen ist, darauf hinweisen, daß in gar nicht wenigen Fällen das Phantasiebild eines nicht vorhandenen Zustandes das Eintreten dieses vorgestellten Zustandes bewirkt. Die Suggestion „du bist rot" kann das Erröten verursachen; die lebhafte Furcht, zu fallen, kann das Fallen veranlassen. Der Aquinate macht, abgesehen vom letzten Beispiel, noch besonders aufmerksam, daß von der Phantasie aus zunächst zentrale, dann peripherische Affektionen und Alterationen von mancherlei Art entstehen können; beispielsweise nennt er Temperaturveränderungen nach aufwärts und abwärts, fibröse und kontagiöse Erkrankungen.[1] Wie leicht kleinere Störungen des Wohlbefindens auch bei normaler Veranlagung durch Einflüsse der Phantasie verursacht oder auch behoben werden können, wird von der allgemeinen Erfahrung bestätigt. Man denke an die Einwirkungen der freudigen oder schmerzlichen Überraschung, sowie der sehnenden Erwartung oder der bangen Befürchtung. Bei pathologisch gesteigerter Disposition für Phantasiebilder und bei gleichzeitig gesteigerter Intensität der von ihnen angeregten Affekte begreift sich auch eine Steigerung der so veranlaßten Gesundheitsstörung, bis zu mehr oder minder ernsten Erkrankungen. Es erklärt sich aber auch, wie unter Voraussetzung dieser Ätiologie die Restitution erheblich auf suggestivem Wege gefördert werden kann, gerade wie in anderen Fällen die Heilung durch Medikamente unterstützt wird. Arzt und Umgebung haben von jeher auf diese Weise den Kranken zu unterstützen gesucht; daß es weniger reflex und weniger methodisch geschah, war manchmal wohl ein Nachteil, manchmal vielleicht ein Vorteil.

Wenn nun das unmittelbare natürliche Urteil und die allgemeine populäre Anschauung die fragliche Heilmöglichkeit auf jenen Kreis von Erkrankungen beschränkt, bei welchen *funktionelle* Störungen obwalten, während *organische* Störungen als der Suggestion unzugänglich erscheinen, so ist damit sicher im wesentlichen richtig prognostiziert. Die Ausnahmen sind nur scheinbar. Immerhin bedarf jeder einzelne Fall der fachmännischen Beurteilung, weil für das Auge eines Laien möglicherweise etwas als

[1] C. G. III 103 cf. III 99, 6 (Polemik gegen Avicennas Psychologie).

organische Alteration erscheinen kann, was über eine rein funktionelle Störung nicht hinausgeht. Wir lassen die Fälle außer acht, in denen auch der Fachmann Täuschungen unterliegt. Auf diese letztere Weise würde sich z. B. erklären, daß in einem oder dem anderen Falle eine Operation gegenüber „organischen" Störungen als erfolglos sich erwies, während die Suggestivbehandlung zum Ziele führte; — in Wahrheit ist hier zu präsumieren, daß die Diagnose irrig und ein örtlicher Eingriff nicht indiziert war.[1] Häufiger begegnet man dem Falle, daß bei wirklich organischem Leiden gleichwohl eine namhafte Besserung eintritt, die suggestiv veranlaßt sein soll. Mag dahingestellt bleiben, wie weit die Besserung dem Einfluß dieser psychologischen Therapie oder der *inneren* Heilungstendenz des Organismus zu danken ist, aber die Möglichkeit der Besserung durch Suggestion erklärt sich im gegebenen Falle einfach dadurch, daß die Erkrankung weiter ausgedehnt war als die organische Störung, und daß darum eine Teilheilung, also eine Gesamtbesserung ohne Hebung der anatomischen Krankheitsursache stattfinden konnte. Außerdem ist möglich, daß eine krankhafte Zuständlichkeit, die zuvor auf organischer Alteration ruhte, nachmals, da die letztere gewichen ist, durch bloß funktionelle Störung fortdauert, was bisweilen bei Kontrakturen beobachtet ist.[2] In letzterem Falle, z. B. bei einer Handkontraktur mit dieser Ätiologie, könnte eine erfolgreiche Suggestivtherapie nicht sonderlich auffallen. Noch weit weniger auffallend sind die Heilungen bei hysterischen Lähmungen, bei denen von Anfang an keinerlei anatomische Bewegungshindernisse obwalteten. Hier kann möglicherweise ein Taschenthermometer, der vom Patienten für ein chirurgisches Instrument gehalten wird, oder ein toter Elektrisierapparat anstatt eines wirklichen Stromleiters zum Ziele führen. Allbekannt sind die Fälle, daß Gelähmte (dieser Art) bei einem plötzlichen Feuerlärm auf einmal gehen können.

Wie wenig aber solche Fälle den kirchlich geprüften und an- 247
erkannten Fällen, den einem unmittelbaren Eingreifen der göttlichen Allmacht zugeschriebenen Krankenheilungen präjudizieren, ist leicht zu beurteilen, wenn man auf der einen Seite die klinischen Krankheitsgeschichten und Heilungsprotokolle und auf der anderen

[1] Vgl. hierzu und zum unmittelbar Folgenden das zitierte Buch von A. Moll.

[2] Bernheim 190.

Seite die auf die Heilungen bezüglichen Teile der Kanonisationsdekrete und ihrer aktenmäßigen Unterlagen näher ins Auge faßt und miteinander in Vergleich stellt. Sind beispielsweise die hysterischen Lähmungen[1] prozentual so häufig, daß man berechtigt wäre, bei den Berichten über außerordentliche Heilungen ohne weiteres gerade diese Krankheitsform als gegeben vorauszusetzen[2]? Und kann man allgemein behaupten, die Konstatierung des hysterischen Typus sei so außerordentlich schwierig, daß in Sachen der wundersamen Heilungen mit Wahrscheinlichkeit bei allen an der Prüfung Beteiligten, auch bei den zugezogenen Ärzten, ein Übersehen der die Hysterie indizierenden Symptome angenommen werden könnte? Eine solche Annahme hat in der Erfahrung keine Stütze. Wir billigen zwar durchaus, daß Capellmann[3] vor Feststellung einer außerordentlichen Heilung bei Hysterischen zu doppelter Vorsicht mahnt, weil eben natürliche Heilmöglichkeiten nicht ausgeschlossen sind, anderseits aber diese Kranken ebenso gerne die Rolle von außerordentlich Geheilten spielen, wie sie zuvor in der Rolle von außerordentlichen Kranken sich gefallen — ohne daß ihnen selber ihre Beweggründe oder Tendenzen zum klaren Bewußtsein kommen. Darauf zu achten ist gut, weil in der Tat keine Vorsicht zu groß ist, wo es das Wohl der Kranken, aber auch die Ehre der Kirche gilt, die in den Augen Kurzsichtiger nicht wenig kompromittiert erscheint, wenn auch nur einzelne ihrer Organe, sei es auch in privater Eigenschaft, durch ihre Leichtgläubigkeit das Opfer von Täuschungen werden. Aber diese Mahnung zur Vorsicht läßt sich eben leicht befolgen, weil das hysterische Krankheitsbild trotz seines Hin- und Herschwankens oder oft auch wegen desselben sich kaum einem an Krankenbeobachtung gewöhnten Laien, geschweige denn einem Arzte entzieht.[4]

Indessen, wenn wir auf die Möglichkeit hingewiesen haben, daß derartige Erkrankungen nach kürzerer oder auch nach längerer Zeit, in allmählichem Abnehmen oder in schnellem Umschwung

---

[1] Zur Erklärung dieser Krankheitsform siehe Beßmer, Grundlagen der Seelenstörungen, 1906, 133 ff.

[2] K. Knur, Christus medicus?, 1905, 14 f.

[3] Medic. past., ed. 1893, p. 57 s., vgl. 17. (deutsche) Aufl. von W. Bergmann, 1914, 114 f.

[4] Siehe unten n. 298.

zum Besseren sich wenden, und daß auch eine Suggestivbehandlung zu einzelnen Erfolgen führen kann, so darf man doch weitaus nicht behaupten, daß die Prognose der hysterisch gefärbten Erkrankungen eine allgemein günstige sei.[1] „Hysterische sind suggestibel, aber in unberechenbarer Weise; wir können nie wissen, ob unsere Suggestion zu Worte kommt oder durch eine andere übertrumpft wird. Wer Hysterische behandelt oder mit ihnen experimentiert, muß sich auf Enttäuschungen gefaßt machen." „Die Radikalheilung einer schweren Hysterie ist in der Tat eine seltene Heilung; geschieht sie auf einen Schlag, so grenzt sie ans Wunderbare. Häufiger, doch höchst unsicherer Natur, ist das Verschwinden hysterischer Einzelsymptome, ohne Garantie für längeren Bestand, ohne Gewißheit, daß nicht alsbald Verschlimmerung nach einer anderen Richtung einsetzt."[2] Auf diesen letzteren Satz fällt erfahrungsgemäß eine besondere Betonung. Das Unmögliche als möglich angenommen, daß, sagen wir, der größere Teil der kirchlich anerkannten wunderbaren Heilungen an Trägern hysterischer Krankheitsformen erfolgt sei, so blieben dennoch von dieser Seite die Heilungen als auffallende bestehen, weil die Kirche eben nur jene berücksichtigt, die als vollkommene und dauernde nachgewiesen sind.[3]

Doch kann die eben gemachte Voraussetzung nicht aufrecht- 248
erhalten werden, wenn man die Forderung sorgfältiger und unbefangener Untersuchung auch hier ernst nimmt. Man möge aufs Geratewohl Stichproben in den Kanonisationsakten machen, um sich zu überzeugen, daß der Prozentsatz der Fälle, welche nach wissenschaftlichen Erfahrungen der Suggestivheilung zugänglich sind, durchaus kein unverhältnismäßig großer ist gegenüber den Heilungen, bei welchen vernünftigerweise von Suggestion oder Autosuggestion nicht gesprochen werden kann. Insbesondere kommen hier die organischen Heilungen in Betracht.[4] Man denke an die plötzliche und vollständige Heilung von Frakturen, von Aussatz, von Wassersucht, von Carcinomen, von Tumoren, oder an die Heilung von Stummheit und Blindheit, unter Umständen,

---

[1] K. Knur 67 f. (nach Binswanger).
[2] L. c. 57 u. 69, vgl. 15.
[3] Benedikt XIV. l. c.
[4] Vgl. Thomas v. A., S. Th. III 13, 3, ad 3.

welche die Annahme von hysterischer Aphasie oder Amaurose soviel wie ausschließen![1]

Um dem Standpunkte, welchen die Kirche gegenüber diesen außerordentlichen Heilungen einnimmt, gerecht zu werden, muß man freilich von dem Vorurteile sich emanzipieren, als ob damit, daß das gläubige Denken ein göttliches Eingreifen als möglich annimmt, eine weniger günstige Disposition für die Tatsächlichkeits- und Ursächlichkeitsprüfung gegeben sei, als sie dort vorhanden ist, wo man das göttliche Eingreifen a priori leugnet. Hat nicht dieses letztere Vorurteil oft genug zu den haltlosesten, abenteuerlichsten Erklärungsversuchen geführt? Wenn man wirklich in einzelnen Fällen zu schnell übernatürliche Ursachen annahm, so beweist dies nicht, daß niemals solche Ursachen tätig waren, gerade so, wie die natürlichen Erklärungsversuche nicht deshalb überall irritiert werden, weil dieselben in einzelnen Fällen zu leicht genommen worden sind. Wir wiederholen, daß gar mancher, der über die kirchlichen Anschauungen vom Wunder sich hinwegsetzt, nicht einmal ahnt, wie genau man auf gläubiger Seite prüft, bevor man urteilt.

Ich möchte hier noch einmal auf den hl. Augustinus hinweisen. Aus den dreiundzwanzig Berichten, die er im XXII. Buche des Gottesstaates gesammelt hat, sei der dritte ausgehoben als Beispiel eines genauen, prüfenden Referates! Hier ist die Rede von der Heilung des Innozentius, eines vormaligen Beamten des Präfekturvikariates in Karthago, in dessen Hause Augustinus als Gast Aufnahme gefunden, zur Zeit der fraglichen Erkrankung und Heilung. „Wir selber waren gegenwärtig," sagt der große Lehrer von Hippo, „wir haben die Heilung mit unseren eigenen Augen geschaut." Innozentius hatte bereits eine schwierige und höchst schmerzliche Fistelnoperation überstanden; aber es war von den vielen Knoten einer

[1] Über die Zuteilung einzelner Krankheitsfälle zur hysterischen Klasse bestehen auch in medizinischen Fachkreisen erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Ein Gleiches trifft zu, wenn es sich um die Therapie, speziell die Suggestiv-Therapie bei den betreffenden Erkrankungen handelt. Bekanntlich sind diese Fragen durch die vielen einschlägigen Kriegsbeschädigungen gegenwärtig in den Vordergrund gerückt worden. Ich verweise auf die Übersicht, welche K. Birnbaum, Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, Bd. 14 (1917, Juniheft), 222 ff. gibt im Anschlusse an die Münchener Kriegstagung der Gesellschaft deutscher Nervenärzte und andere Veröffentlichungen. „Die Therapie der kriegshysterischen Störungen", bemerkt der Referent, „hat sich allmählich zu einer neurologischen Spezialwissenschaft ausgewachsen", 240 f. Vgl. noch die Referate a. a. O. Bd. 11, 12, 13. Unsere obigen Ausführungen finden in diesen neuesten Arbeiten nach mehreren Seiten hin eine Bestätigung.

zurückgeblieben. Der Hausarzt stellte die Diagnose, daß ein neuer operativer Eingriff unvermeidlich sei; die Kollegen, welche die erste Operation vorgenommen hatten, machten sich darüber lustig und sicherten medikamentöse Heilung zu. Man zog zu einer Konsultation eine medizinische Zelebrität, den Ammonius, hinzu, der gleiche Zusicherung machte. Schließlich aber, als nach geraumer Zeit keine Besserung eintrat, stimmte man dem zu, was der Hausarzt gleich anfangs gesagt hatte. Jetzt aber geriet Innozentius in heftigen Zorn, schickte die Ärzte davon und entschloß sich, einen chirurgischen Spezialisten aus Alexandrien zur Vornahme der Operation kommen zu lassen. Da indessen dieser Operateur das Übel in Augenschein nahm und aus den Narben der früheren Einschnitte auf die Tüchtigkeit seiner Fachgenossen schließen konnte, war er kollegial genug, um den Vorschlag zu machen, daß dieselben, was sie früher so gut begonnen hätten, zu gutem Ende führten; er selber wolle gerne Assistenz leisten. Man einigte sich und setzte die Operation auf den kommenden Tag fest. Im Hause des Patienten aber war übergroße Trauer. Man vereinigte sich zu innigem Beten. Innozentius selbst flehte, zur Erde niedergeworfen, zu Gott mit einer solchen Inbrunst, daß Augustinus voll Ergriffenheit gar nicht zu beten imstande war, sondern nur kurz in seinem Herzen dachte: „Herr, welche Bitten der Deinen erhörst du, wenn du diese nicht erhörst?" Am kommenden Morgen, als die Binde gelöst wurde, um die Operation zu vollziehen, fand man an der Stelle des zu entfernenden Knotens die festeste Narbe! So erzählt Augustinus als Augenzeuge.[1] Bei solchem Sachverhalt, bei so vielfach bestätigter Diagnose und bei so unverkennbar außerordentlicher, durch die Narbenbildung bestätigter Therapie darf wohl der große Geistesmann nicht der Kritiklosigkeit beschuldigt werden, wenn er die Heilung als wunderbar bezeichnet.

Auch bei anderen Berichten, selbst bei solchen, die unseren 249
kritischen Anforderungen nicht genügen, muß man zugeben, daß der redliche Wille vorhanden war, zu prüfen, ob die Annahme einer übernatürlichen Verursachung notwendig sei. Für die Untersuchungen Prosper Lambertinis aber wäre mit dem bloßen Zugeständnis des guten Willens zu wenig gesagt. Jeder Unbefangene, der seine Arbeiten prüft, wird vielmehr sich dahin aussprechen, daß er in der Zulassung natürlicher Erklärungsursachen so weit ging, als es überhaupt, ich sage nicht mit dem religiösen Standpunkte, sondern mit der wissenschaftlichen Kritik vereinbar war.

Sein Werk fand mit vollstem Rechte sogleich beim ersten Erscheinen die ungeteilte Anerkennung ob seiner Allseitigkeit und kritischen Schärfe. So urteilte u. a. Michael a S. Joseph O. C. Disc. in der Bibliographia Critica III, lit. P., pag. 519 (Madrid 1740). Man muß noch das Lob der Maßhaltung beifügen, die den Verfasser lieber die Entscheidung zurück-

[1] Civ. Dei XXII 8, n. 3.

halten als unsicher und unbegründet urteilen ließ. Dabei zieht er, wie sonst, so hier die ganze einschlägige Literatur zu Rate und gibt dem fachmännischen Gutachten die gebührende Stelle.

Der prinzipiellen Erörterung über den Einfluß der Einbildungskraft auf die Genesung ist ein eigenes, ausgedehntes Kapitel[1] gewidmet, in welchem der Versuch gemacht wird, Grenzlinien zu ziehen zwischen dem, was der natürlichen Heilkraft der Phantasie zugesprochen werden kann, und dem, was darüber hinaus liegt. Vor allem, meint der Autor, können alle Störungen, die unter dem Einfluß der Phantasie hervorgerufen oder vermehrt wurden, unter dem gleichen Einfluß vermindert oder gehoben werden.[2] Nicht selten wird die Phantasie auf die Sekretionen einwirken.[3] Organische Heilungen im strengeren Sinne kann man der Phantasie nicht zuschreiben.[4] Wohl aber kann die Heftigkeit der Schmerzempfindung vorübergehend zurückgedrängt,[5] und es kann selbst bei ernsten Erkrankungen von bloß funktioneller Natur die allmähliche Heilung auf suggestivem (autosuggestivem) Wege günstig beeinflußt werden,[6] während augenblickliche und Bestand haltende Heilungen nicht zu erwarten sind.[7]

Mit richtigem Takte bietet Benedikt XIV. Beispiele zu Untersuchungen von Fall zu Fall.[8] Als allgemeine Voraussetzungen aber, ohne welche der wunderbare Charakter einer Heilung niemals anzunehmen ist, gelten ihm:

1. daß dieselbe sicher festgestellt und unverkennbar ist,

2. daß sie eine vollständige und eine andauernde ist,

3. daß es sich um eine Heilung von schwerer und nicht von geringfügiger Erkrankung handelt,

4. daß die Heilung erfolgte, ohne daß die Wirksamkeit entsprechender Heilmittel dazwischentrat, sowie

---

[1] Das Schlußkapitel (Kap. 33) des ersten Teiles des vierten Buches.
[2] L. c. n. 25 ss.
[3] n. 26.
[4] n. 30.
[5] n. 27.
[6] n. 28.
[7] n. 29.
[8] Vgl. 8—19 des gleichen Buches (I. Teil).

5. *unter Umständen, welche einen von der natürlichen Heiltendenz des Organismus bewirkten Genesungsprozeß ausschließen.*[1]

Von Interesse ist noch eine spezielle, von dem klassischen 250
Autor erörterte Frage. Kann man nicht, so lautet dieselbe, eine wunderbare göttliche Hilfe auf diesem Gebiete in dem Sinne annehmen, daß etwa die zuversichtliche Hoffnung auf die Fürsprache eines Heiligen die Phantasie günstig beeinflusse, die Phantasie aber ihrerseits den Heilprozeß einleite und zum Ziele führe, — indem Gott, der das Gebet erhören und die Heiligkeit des angerufenen Interzedenten bestätigen will, jene mit natürlichen Kräften vermittelte Heilwirkung in den Dienst seiner Absichten stelle? Die Antwort ergeht dahin, daß *an und für sich eine solche Art wunderbarer Heilung nicht abzuweisen sei*, daß aber dieselbe regelmäßig *von der kirchlichen Anerkennung ausgeschlossen* bleibe; die Kirche wird in solchen Fällen sich entweder für den natürlichen Charakter der Heilung entscheiden oder aber das Urteil dahingestellt sein lassen.[2]

Dort aber, so schließt die Untersuchung, wo alle oben geforderten Bedingungen zutreffen, müsse man die Heilung dem übernatürlichen Eingreifen Gottes zuschreiben, einem Eingreifen, das, soweit es sich um die Bestätigung der Heiligkeit des angerufenen Fürbitters handle, der speziellen teleologischen Motivierung nicht ermangle.[3] Auf die allgemeine Teleologie solcher Heilungen nochmals hinzuweisen, ist nach dem früher Gesagten entbehrlich.[4] Dagegen mag die Prüfung der übernatürlichen Ursächlichkeit durch ein *zweites* Beispiel illustriert werden, das in viel engerer Beziehung zum mystischen Leben steht als die eben besprochenen Fälle.

II. Charismatische Herzenskunde.

Im Leben der hl. Magdalena de Pazzi lesen wir, daß sie 251
oftmals die Gedanken ihrer Novizinnen und deren verborgene Fehler ohne Mühe erkannte; dies war so bekannt, daß ihre Untergebenen nicht wagten, vor ihr zu erscheinen, ohne zuvor ihr Ge-

---

[1] Kap. 33, n. 25 ff. Vgl. zum Ganzen L. Brémond, Miracle divin, Revue des sciences ecclésiastiques, S. 10, t. 2, p. 161 ss., 225 ss., 227 ss.

[2] Ibid. n. 34.

[3] Ibid.

[4] Oben n. 224 ff.

wissen zu ordnen, und daß sie, wenn sie in ihrer Nähe waren, auf ihr Inneres mit besonderer Sorgsamkeit achteten, damit in ihnen nicht Gedanken aufkämen, deren sie sich zu schämen hätten. In ähnlicher Weise wird von der hl. Katharina von Siena berichtet, daß sie in die Herzen der Hausgenossen einen klaren Einblick hatte, und daß sie, was darin verborgen lag, mit einer Klarheit enthüllte, wie sich etwa ein Freund vor dem Freunde über sein eigenes Inneres ausspricht. In einem besonders hohen Grade fand sich diese Gabe, nach dem Berichte der Biographen, beim hl. Joseph von Cupertino, und zwar nicht nur gegenüber denjenigen, mit welchen er gewöhnlich umging, sondern auch gegenüber Fremden, welchen er wohl beim Begegnen die Worte zurief: „Geh und wasche dein Antlitz!", womit er sie zur sakramentalen Reinigung von den Sünden ermahnen wollte, die er an ihnen erkannte.[1] Noch berühmter sind ähnliche Begebenheiten aus dem Leben des hl. Philipp Neri. Um die Fälle hier zu übergehen, in denen ihm wunderbarer Einblick und Fernblick in bezug auf weltliche Angelegenheiten nachgerühmt wird, seien nur jene betont, die sich unmittelbar auf die Seelenleitung beziehen. Wiederholt redete er diejenigen, die ihm ein Sündenbekenntnis abgelegt hatten, mit den Worten an: „Mein Sohn, du bist nicht aufrichtig", und nannte dann, wie nachmals die Pönitenten selber bestätigten, den verschwiegenen Fehler mit Bestimmtheit und Genauigkeit. Ein anderes Mal wieder, da der Beichtende es nicht über sich brachte, sich auszusprechen und auf Philipps Frage: „Warum sprichst du nicht?", erwiderte: „Ich vermag es nicht vor Ihnen", sagte ihm Philipp ruhig und sicher: „Fürchte dich nicht; ich werde dir selber deine Sünde sagen", und eröffnete dann die Sache mit ihren individuellen Umständen.[2]

Solche Berichte stehen nun keineswegs vereinzelt da, noch sind sie auf dem Standpunkte des Glaubens, im Bereiche des übernatürlichen Lebens, im Zusammenhalte mit den übrigen Phänomenen der Mystik, irgendwie fremdartig. Um vom Heiland selber nicht zu sprechen, finden wir, wie J. Beßmer[3] ausführt, diese Herzenskenntnis beim hl. Petrus; wir finden sie angedeutet

[1] Nach Scaramelli, Unterscheidung der Geister, am Schlusse des 3. Kapitels (deutsche Ausgabe, S. 32).

[2] Lager, Der hl. Philipp Neri 370 ff.

[3] Stimmen aus Maria-Laach Bd. 62 (1902 I) 498.

durch den Völkerapostel dort, wo er die Gnadengeschenke des Hl. Geistes aufzählt.[1] „Sie fand sich nach dem Zeugnis des hl. Irenäus c. haer. 5, 6, 1, bei den ersten Christen. Gott verlieh diese Einsicht in die Seelen den großen Vätern der Wüste, einem hl. Pachomius, Euthymius, Sabbas, Makarius. Ihre Spuren finden sich wieder bei den großen Patriarchen und Äbten des lateinischen Mönchtums. Glänzend leuchtet sie empor bei manchen Heiligen des 16. und 17. Jahrhunderts, und kommende Generationen werden sehen, daß sie dem 19. Jahrhundert nicht fehlte."

Nun erhebt sich die Frage, inwieweit bei diesen Phänomenen 252
einer ganz ungewöhnlichen Herzenskunde die übernatürliche Ursächlichkeit, sei es mit Gewißheit, sei es mit Wahrscheinlichkeit, anzunehmen ist, oder inwieweit eine befriedigende *natürliche* Erklärung gegeben werden kann.

Ohne Zweifel gibt es zu allen Zeiten Männer und Frauen, die über eine geradezu staunenswerte Fertigkeit in der Charakterbeobachtung verfügen, teils auf Grund natürlicher Anlage, zum größeren Teile aber auf Grund einer vielseitigen Erfahrung und langjährigen Übung. Die unbedeutendsten Züge, die von Hunderten völlig übersehen werden, entgehen ihrer Aufmerksamkeit nicht. Viele andere Züge, die auch von anderen wahrgenommen, aber als gänzlich belanglos nicht weiter beachtet werden, finden bei ihnen sorgfältigste Prüfung. Zudem werden die Beobachtungen so rasch vollzogen, gesammelt, verglichen, verwertet, daß der ganze, oft sehr komplizierte Beobachtungs- und Beurteilungsprozeß sich verbirgt unter dem Eindrucke eines scheinbar unmittelbaren, intuitiven Wissens. Das Auge der Mutter ist in dieser Weise häufig genug imstande, in der Seele des Kindes lesend, alles Verheimlichen zuschanden zu machen, und in vielen Fällen kann das Erzieherauge erfolgreich mit dem Elternauge in dieser Seelenkunde wetteifern. Analoges ist von manchen Ärzten, von manchen Richtern zu sagen: ihr Blick entdeckt, was vielleicht allen Laien, vielleicht den meisten Kollegen sich zu verbergen wußte. Je kraftvoller eine Persönlichkeit ist, je überlegener sie der fremden Persönlichkeit gegenübersteht, um so schwieriger wird es der letzteren sein, vor der ersteren sich so vollständig zu verbergen, daß nicht irgendwelche Reflexe des Inneren auf die ganze Haltung, auf Ruhe

[1] Vgl. 1. Kor. 12, 10 (Gabe der „Prophezeiung" und Gabe der „Unterscheidung der Geister").

und Richtung des Auges, auf die Linien des Antlitzes, auf Kraft, Klangfarbe, Rhythmus der Stimme sich verzweigen.

Unleugbar kommen zu diesen allgemeinen Möglichkeiten, die eine günstige Disposition für den Einblick in das fremde Innere bedeuten, eine ganze Reihe förderlicher Momente hinzu, sobald ein mit dem mystischen Leben Vertrauter als Träger jener besonderen Herzenskunde erscheint. Wie der äußere Kosmos, hat ja auch, um ein Bild Gersons zu gebrauchen, der Kosmos der inneren Welt seine Ozeane mit ihren höchst mannigfaltigen, aber nicht schlechthin und völlig unberechenbaren Strömungen. Nur wird niemand aus den Büchern allein die schwierige Topographie und Meteorologie dieser Geistesgebiete lernen. Anders, wer in sich selbst den Widerstreit dessen erfahren, was in die Höhe und in die Tiefe tendiert, bald bis zum Himmel hinan, bald bis zu den dunklen Abgründen hinab! Wer dies Auf- und Ab- und Hin- und Herwogen nicht selbst erfahren hat, was weiß er davon?[1] Die Mystiker wußten davon, und zwar reichlich. Im Bunde mit ihrer Selbsterfahrung stand alsdann ein für gewöhnlich früh begonnenes und jahrzehntelang fortgesetztes hingebendes Studium der aszetisch-mystischen Literatur mit den seit Jahrtausenden aufgespeicherten Erfahrungsschätzen. Beides zusammen war nur geeignet, der Beobachtung fremder Persönlichkeiten eine gewisse Sicherheit zu verleihen.

Abermals neue günstige Momente waren dann gegeben, wenn es sich um eine Beurteilung derjenigen handelte, zu welchen der „Herzenskundige" im Verhältnis des Seelenführers stand, dem längst das Herz mit all seinen Richtungen offenlag und dem schon aus dem oben entwickelten Grunde der autoritativen Stellung ein Verbergungsversuch nicht standhalten konnte. Überdies war ja für die meisten Fälle das Gebiet der in Frage kommenden Seelenzustände nach der ganzen Sachlage ein nicht allzu weites, was natürlich eine beträchtliche Erleichterung des Urteils in sich schloß.
253 Allein etwas anderes ist es, all diese Momente zu würdigen, und wieder etwas anderes, den Versuch zu wagen, die Herzenskunde eines Heiligen und die Experimente eines modernen Gedankenlesers auf eine Stufe zu stellen. Wie damit etwas Unmögliches versucht wird, haben Joly und Beßmer überzeugend dargetan.

---

[1] Gerson, De probatione spirituum.

H. Joly, Psychologie des Saints 8, 73 ss., ſtellt die Frage, ob die fraglichen Suggeſtions-Experimente und die myſtiſche Herzenskunde zuſammenfallen. Er antwortet:

Non! puisque les divinateurs, sainte Catharine de Sienne, saint Vincent Ferrier, sainte Thérèse, pénètrent les pensées, non de ceux dont ils subissent l'ascendant, mais de ceux qui subissent le leur, et que, par conséquent, il faudrait les comparer, non point aux hypnotisés, mais aux hypnotiseurs. Or, ces derniers (fût-ce des Charcot) dans les expériences dont on a fait tant de bruit, sont devinés et non devinants. On a, par exemple, beaucoup reproché aux expérimentateurs de la Salpêtrière de produire eux-mêmes, par une action involontaire, une grande partie des désordres qui eclatent dans les malades qu'ils manient. Ce qu'on pourrait conjecturer, c'est que l'âme du saint sur laquelle glissent, sans y pénétrer, tant d'impressions mondaines, dispose, pour tout ce qui touche à la vie de l'esprit et de la conscience, d'une délicatesse refusée au commun de hommes. Il y a là comme un transfert de sensibilité qui se comprend parfaitement bien. Ajoutons — c'est une conséquence de ce qui précède — que divination pénétrante ne s'applique pas chez eux à de faits insignifiants et vulgaires: elle s'applique à ce qui mérite de provoquer leur sympathie de directeurs, de convertisseurs ou d'apôtres. Or, un tel état, manifesté par un dévouement surhumain, n'est point un pur échange de sensations entre deux systèmes nerveux dont l'un au moins est altéré par une irritabilité maladive; c'est la sympathie d'une charité qui est devenue maîtresse de l'être tout entier, mais qui est elle-même pénétré de l'esprit divin.

Wir gehen im folgenden näher auf die Arbeit Beßmers ein; ſie hat den großen Vorzug, an ein ganz konkretes Beiſpiel, an das Charisma des hl. Philipp Neri, ſich anzuſchließen.

Vor allem wäre es ein Irrtum, die „Gedankenübertragung" bei den Probeſtücken der „Gedankenleſer" als eine rein ſeeliſche aufzufaſſen. Sie iſt offenbar eine pſychophyſiſche. „Die wahrſcheinlichſte Weiſe der Erklärung iſt die Annahme ſchwächſter Sinnesreize, mögen die einzelnen Komponenten der letzteren auch noch länger der Erklärung harren."[1] Pſychologiſche Beobachtungen, die zur Aufhellung dienen, hat ſchon Ariſtoteles gemacht. Er weiſt auf die Tatſache hin,[2] daß ſehr ſchwache Sinnesreize, die während des Tageslebens — infolge des Übergewichtes ſtärkerer Eindrücke — nicht zur Geltung kommen konnten, in nächtlicher Stille, beim Ruhen der äußeren Sinne plötzlich die Bewußtſeinsſchwelle überſchreiten und ſich geltend machen. „Was die Nachtruhe im gewöhnlichen Leben, das leiſtet in den Verſuchen der ‚Gedankenübertragung' die künſtliche Paſſivität."[3] Wollte man nun

[1] Beßmer 525. Vgl. J. Fröbes, Exp. Pſychologie II 398.
[2] De somniis, zit. von Beßmer 522.
[3] Beßmer ebenda.

den Einblick eines heiligen Seelenführers in die Gewissen seiner Pönitenten in rationalistischer Weise mit solchen Gedankenschau-Versuchen zusammenstellen: dann müßte man davon sprechen, daß die betreffenden Pönitenten ihre ganze Aufmerksamkeit auf einen Punkt konzentrierten, wie es etwa die „Auftraggeber" bei den Experimenten des „Gedankenlesers" tun, während dieser sich „gedankenleer" verhält und auf die leisesten, von außen kommenden Regungen wartet. Allein beim hl. Philipp Neri haben wir Fälle von Herzenskunde, die jede Erklärung auf dem eben angedeuteten Wege deshalb ausschließen, weil der Heilige den Pönitenten auf Fehler aufmerksam macht, welche dieser selbst seit Jahren vergessen hatte.[1] Auch bei anderen Fällen erweist sich die Hypothese einer solchen Konzentration als sehr gesuchte und sehr wenig befriedigende Erklärung, sobald man das total verschiedene Verhalten der Pönitenten auf der einen Seite, der „Gedankenaufgeber" auf der anderen Seite in Betracht zieht.[2] Dazu kommt, daß man beim hl. Philipp Neri etwa von einer gesteigerten Sensibilität, nicht aber von einem Experimentieren mit „Gedankenleere", noch von einer allgemeinen Hyperästhesie sprechen kann, wenn man, was bei einer objektiven Prüfung indispensabel ist, auf das ganze Leben und den ganzen Charakter Rücksicht nimmt, über welche ja die untrüglichsten Zeugnisse uns zu Gebote stehen. Wer in den mannigfaltigsten Lebensverhältnissen als so kluger Ratgeber sich erwies, wer für wissenschaftliche und praktische Interessen ein gleich offenes Auge sich bewahrte, wer so gewissenhaft und so erprobt war in der Leitung von Männern der verschiedensten Stände, dessen Wirken kann nun einmal nicht nach der Kategorie der pathologischen Phänomene und der psychologischen Experimente beurteilt werden.[3]

Wenn wir also völlig absehen davon, daß bei den Schaustellungen der „Gedankenleser" eine bewußte Täuschung keineswegs immer ausgeschlossen ist[4]; wenn wir nicht besonders betonen, daß auch minimale Gehörsreize, von einem ganz leichten, möglicherweise selbst unwillkürlichen Flüstern kommend, unter günstigen Umständen aufgefaßt werden können[5]; wenn wir darüber

---

[1] Ebenda 496.
[2] Vgl. das Zitat aus H. Joly.
[3] Vgl. Beßmer 495 u. 498.
[4] Cf. Proceedings of the Psychol. Society V 269 (Beßmer).
[5] Siehe Lehmann in Wundts Philos. Studien 1895, 496 (Beßmer).

hinwegsehen wollen, daß begeisterte Anhänger der psychologischen Gedankenübertragung gerne die ungenauen Wahrnehmungen des „Empfängers" nach den genauen Vorstellungen des „Auftraggebers" deuten[1]; wenn wir selbst die oben erwähnten, geradezu charakteristischen Unterschiede in dem psychologischen Verhalten hier und dort nicht urgieren wollten: so blieben doch der entscheidenden Gründe genug übrig, um die Phänomene der einen und der anderen Art voneinander zu unterscheiden.

Hierher gehören die Gegenstände, um deren Mitteilung es sich handelt, der Zweck, zu welchen die Eröffnung dienen soll, der Charakter der Personen, welche in Betracht kommen, und zuletzt, aber nicht in letzter Linie, die Bestimmtheit und Sicherheit und gleichzeitig die Schlichtheit, mit welcher bei den Heiligen der Seelenblick sich betätigt — Gründe genug, die uns verpflichten, ebenso in wissenschaftlichem wie in religiösem Interesse, zwischen zweifelhaften Schau- und Probestücken und gewissen Tatsachen, zwischen pathologischen und mystisch-hagiologischen Phänomenen, zwischen halluzinierenden Somnambulen und ekstatischen Heiligen, Gedankenlesern und Herzenskundigen zu unterscheiden[2] und in der Herzenskunde eine besondere gnadenvolle Ausstattung zu erkennen, die möglicherweise mit einer besonderen natürlichen Veranlagung in Verbindung steht, nach ihrem eigentlichen Charakter aber als übernatürliches Charisma aufzufassen ist.

Wollte man die Hypothese einer unmittelbar von Intellekt zu In- 254
tellekt sich vollziehenden Kommunikation aufstellen, so müßte die Kommunikation entweder als natürliche oder als übernatürliche gedacht werden. Gegen die erstere Annahme spricht die Erfahrung von Millionen und Millionen seit Jahrtausenden und Jahrtausenden (Beßmer 479 f.); bei der zweiten Annahme muß man auf die göttliche Kausalität zurückgreifen, und es ist hier kein Grund abzusehen, weshalb man auf die Supposition einer direkten Korrespondenz zwischen Seele und Seele besonderes Gewicht legen sollte, da doch die göttliche Erleuchtung einen einfacheren Weg darstellt.

Je genauer wir aber die Weise ins Auge fassen, in welcher die mit dem Seeleneinblick ausgestatteten Heiligen selbst diese außerordentliche Gabe auffassen und verwenden, und je mehr wir auf den teleologischen Zusammenhang achten, in wel-

[1] Beßmer 474 f.
[2] Ebenda 484 f.

chem diese Gabe zum ganzen Wirken der betreffenden Heiligen und zum kirchlichen Leben steht, um so heller erglänzt die Kongruenz solcher Charismen.

Wenn, wie wir gesehen, zugunsten der leiblichen Heilung die göttliche Liebe nicht selten auf ganz außerordentliche Weise machtvoll helfend eingreift, kann es da befremden, wenn im Dienste der Seelenheilung ein außerordentliches gottverliehenes Licht dem Seelenführer zu Hilfe kommt, vornehmlich dann, wenn dieser in inniger Vereinigung mit Gott lebt, durch Seelenreinheit, Demut, Gottvertrauen und durch glühenden Seeleneifer besonderer Gnade sich würdig erweist?[1] Wenn wir nach der Lehre unseres heiligen Glaubens in der Begnadigung der Seele, in der Einsenkung und Entfaltung des Gnadenlebens ein unvergleichlich kostbares übernatürliches Gottesgeschenk erkennen, kann es da als widersprechend gelten, wenn wir gelegentlich in der Reihe der Mittel, welche auf die Spendung des Gnadenlebens, sei es vorbereitend, sei es begleitend, sei es fördernd, hingeordnet sind, auch ein Charisma finden, das in ganz vorzüglichem Grade geeignet ist, die Gnadenwege und die Gnadenfrüchte zu fördern? Dies ist bei der Seelenkunde der Fall. Sie bewirkt in der Seele, die zu Gott zurückgeführt oder zur vollkommenen Vereinigung mit Gott emporgehoben werden soll, ein ungemein segensreiches Vertrauen zu dem kundigen Führer und eine schlichte, starke Willigkeit, selbst gegenüber schweren, schwersten Opfern. Auch dem Führer seinerseits entspringt reicher Gewinn, falls es der Gnade gefällt, auf einem außerordentlichen Wege ihn bei außerordentlichen Aufgaben und Schwierigkeiten zu unterstützen. Er sieht in der besonderen göttlichen Erleuchtung ein Unterpfand, daß Gott sein Mühen zum Ziele führen werde, und daß er auch dann des göttlichen Beistandes sich getrösten könne, wenn er beim Mangel außerordentlicher Hilfen auf die gewöhnlichen (natürlichen und übernatürlichen) Mittel sich angewiesen sieht. Der echte Charismenträger wird nimmer auf sein Charisma pochen, noch ein solches von Gott fordern. Er wird nicht aufhören, mit dem Lichte des gesunden Menschenverstandes und im höheren Lichte des Glaubens über die Zustände der Seelen, die er leiten soll, nach festen Grundsätzen zu urteilen und den Mahnungen zu gehorchen, welche vom

[1] Vgl. hierzu Joh. Klimakus, Scala Parad., grad. 26, im Anfange (Migne 88, 1014).

Herrn selbst gegeben und von seinen Aposteln wiederholt wurden: daß wir die Bäume aus den Früchten erkennen, daß wir die Geister prüfen sollen, ob sie aus Gott seien![1]

Schön sagt Suarez: Diligentia est adhibenda ex parte hominis, ut probet spiritus et motiones internas vel consilia externa, an ex Deo sint. Neque exspectanda semper est specialis gratia gratis data, hanc enim non promisit Deus omnibus, nec semper illam praebet, sed quibus et quando vult; et nihilominus omnes possunt cum morali et practica certitudine prudenter iudicare et discernere inter hos spiritus. Und: Per talem gratiam gratis datum nunquam fit discretio spirituum sine discursu ex generalibus principiis fidei applicatis magna diligentia et circumspectione omnium circumstantiarum, simul etiam invocata Spiritus sancti directione et impulsu, ut constat ex usu et ex his, quae de hac probatione spirituum viri experti et eruditi tradiderunt. De gratia, Prolog. III, c. 5, n. 40—45. Vgl. auch hier die Konferenz von Issy, Thesis XXV ff. Dazu unten n. 348.

III. Charismatische Stigmatisation.

Man kennt seit dem dreizehnten Jahrhundert das Phänomen 255
der Stigmatisation.[2] Männer und Frauen, die in besonderer Andacht zum leidenden Heiland erglühten, lebten nicht nur in frommer Beschauung das bittere Leiden nach, sondern empfingen auch an ihrem Körper sichtbare Nachbilder der messianischen Wundmale. Doch geschah dies nicht bei allen auf gleiche Weise. Einige erhielten die Male der Kreuzesnägel an Händen und Füßen und das Mal der Seitenwunde; andere nur das letztere oder die ersteren allein; wieder bei anderen erschienen die Stigmata am Haupte, an den Stellen der krönenden Dornen, dann wieder auf der Schulter, entsprechend der Schulterwunde des kreuztragenden Erlösers; sonst wieder zeigten sich Striemen, ähnlich den von der Geißelung herrührenden Malen.

Überdies muß man die Verschiedenheit beachten, welche besteht in bezug auf das Eintreten und Verbleiben der Stigmata. In manchen Fällen traten sie allwöchentlich, an den Freitagen oder von Donnerstag auf Freitag, hervor, in anderen zu gewissen

---

[1] Siehe Matth. 7, 16; 1. Thess. 5, 21 f.; 1. Joh. 4, 1.

[2] Vgl. Gal. 6, 16. Die „στίγματα" (von στίζω) des hl. Paulus haben insofern für die Stigmatisation eine Bedeutung, als auch bei dieser das „Kennzeichnen" (und „Auszeichnen"), das Einprägen der Christusähnlichkeit in Frage steht.

Zeiten des Jahres; bei einigen Stigmatischen verblieben sie von der Stigmatisation an bis zum Lebensende, bei anderen nur für eine gewisse Zeit.

Auch insofern haben wir erhebliche Differenz, als in einigen Fällen die Wundmale heftig und anhaltend bluteten, während es bei anderen wenig oder überhaupt nicht der Fall war. Endlich müssen noch eigens die Fälle erwähnt werden, in welchen über innerkörperliche „Stigmata" von eigener Art berichtet wird, nämlich über die Einprägung einzelner Leidenswerkzeuge oder auch des Kruzifixes, wie man dies bei einzelnen mystischen Personen nach ihrem Tode glaubte konstatieren zu müssen.

Eine Reihe weiterer Gruppierungen sind von Imbert aufgezeichnet worden,[1] welcher sich überhaupt um die Statistik dieser Phänomene Verdienste erworben hat, die man auch dann anerkennen muß, wenn man seinen Thesen d. h. Hypothesen nicht überall folgen kann. Nach ihm zählt man 321 Stigmatische, bei denen ein Charisma in Betracht kommt. Darunter finden sich 41 Männer. Aus der Gesamtzahl sind es 62 Personen, die als Heilige oder Selige verehrt werden.[2]

Der bekannteste und hervorragendste Stigmatische vergangener Jahrhunderte und überhaupt der erste, an welchem dies Phänomen bekannt wurde, ist der hl. Franz von Assisi. Sein Name mußte denn auch vielfach den Hauptanprall der Angriffe tragen, welche gegen die Stigmatisation gemacht wurden. Und noch bis zu dieser Stunde wagen manche die Behauptung, daß direkter Betrug im Spiele gewesen; andere glauben, daß die Berichte unzuverlässig sind; wieder andere sind überzeugt, daß weder an der Aufrichtigkeit noch an der Zuverlässigkeit der ältesten Zeugen zu zweifeln sei, meinen aber, daß die Wundmale durch Autosuggestion sich hätten bilden können; andere endlich sehen hier ein göttliches Charisma. In ähnlicher Weise wurde und wird das Ereignis verschieden gedeutet, welches man aus dem Leben der hl. Theresia von Jesu unter dem Namen der Durchbohrung des Herzens kennt, sowie die Reihe von Phänomenen, welche aus dem letzten Jahrhundert bekannt geworden sind, wie z. B. bei Katharina Emmerich.

---

[1] Dr. med. Imbert-Goubeyre, La stigmatisation et l'extase divine (1894). II 1 ss.

[2] L. c. I, p. XXI—XLI (Liste des Stigmatisés).

Bei den Erörterungen über diese Frage ist nicht immer das 256
rechte Maß und die rechte Methode eingehalten worden, auch nicht auf seiten der Verteidigung. Ein kirchliches Interesse ist nämlich nicht im Spiele, wenn bei einem oder dem anderen Stigmatischen im Laufe der Zeiten eine Täuschung obgewaltet haben sollte; denn so viel ist durch geschichtliche Zeugnisse festzustellen, daß für eine beträchtliche Zahl die Annahme von Betrug oder Selbsttäuschung ausgeschlossen ist.[1] Die Fälle, in denen die Kirche eine Festfeier zum Gedächtnis einer solchen mystischen Tatsache gestattet hat oder in denen sie diese Tatsache in der Kanonisationsbulle erwähnt, gehören selbstverständlich zu dieser Zahl. In den erwähnten kirchlichen Kundgaben liegt zwar nicht eine formelle dogmatische Entscheidung vor, wohl aber ein mit dem Gewicht der höchsten Autorität versehenes Urteil, dahin lautend: es sei hier ein Ereignis von übernatürlichem Charakter anzunehmen. Dagegen geht es zu weit, wenn man daraus folgert, ein Standpunkt sei um so kirchlicher, je williger und schneller man auch bei solchen Fällen, in welchen ein kirchliches Urteil nicht erfolgt ist, ein übernatürliches Phänomen vermute und je mehr man aprioristisch jede Möglichkeit ableugne, daß auf suggestivem Wege Erscheinungen auftreten könnten, die einige äußere Ähnlichkeit mit den Stigmata besäßen. Eine solche Stellungnahme wird freilich teilweise erklärlich, wenn man wahrnimmt, wie bisweilen auf der Gegenseite mit ganz ungenügender Begründung und doch mit unbeschränkter Zuversicht die Hypothese der rein natürlichen Verursachung aller Stigmata vertreten wurde, soweit man nicht in wohlfeiler Art einfach über die Tatsächlichkeitszeugnisse sich hinwegsetzte.

Ich behaupte nun, daß die Kontroverse, ob es eine natürliche „Stigmatisation" geben kann, für die kirchliche Mystik keine Lebensfrage bildet. Den Fall gesetzt, daß bei normaler oder bei gestörter Gesundheit, durch Selbstsuggestion oder durch Entgegennahme der Fremdsuggestion, im Wachzustande oder in der Hypnose, natürlicherweise Phänomene herbeigeführt werden könnten, die wirklich mit der Stigmatisierung Ähnlichkeit hätten, so würden dadurch die oben erwähnten übernatürlichen Tatsachen nicht be-

[1] Siehe O. Pfülf in Kirchenlexikon 11, 818; zur neueren Literatur vgl. Theol. Revue 1907, Sp. 256 f. Sodann siehe J. Beßmer, Stigmatisation und Krankheitserscheinung, Stimmen aus M. L., Bd. 69 (1905 II) 278 ff., 507 ff.

einträchtigt. Es bleiben auch die wunderbaren Krankenheilungen bestehen, obschon es eine Heilung auf natürlichem Wege gibt. Und dem einzelnen Gläubigen wie der kirchlichen Autorität stehen Kennzeichen zur Verfügung, welche scheiden zwischen Natur und Wunder, Pathologie und Charisma. Die Stigmata haben ja im mystischen Leben kein isoliertes Dasein, sondern stehen in engem Zusammenhange mit den ekstatischen und visionären Phänomenen, wie jede Lebensbeschreibung der Stigmatischen zeigt. Was darum als Kriterium dient, um natürliche und übernatürliche, wahre und falsche Ekstasen zu unterscheiden, würde auch im angenommenen Falle dazu ausreichen, um über den Charakter der Stigmatisation Klarheit zu gewinnen. Wo beispielsweise Ostentation sich zeigte, wo kein höherer Zweck ersichtlich wäre, wo die das Stigma tragende Persönlichkeit nicht einwandfrei sich erwiese, bedürfte es keiner langen Prüfung über das Phänomen selbst. Umgekehrt ließen Lauterkeit des Charakters, hoher, religiöser Stand, außerordentlicher Fortschritt im inneren Leben um so leichter den Schluß machen auf die charismatische Beschaffenheit der Stigmata, je offenkundiger auch die Begleiterscheinungen der Ekstasen und Visionen gemäß den näher auszuführenden Regeln als göttliche Gnadengaben zu erkennen wären.

Allein tatsächlich ist ein genügender Beweis für das Vorkommen natürlicher bzw. durch Suggestion bewirkter „Stigmata" nicht erbracht worden. Die Erfolge, welche als Resultate vielfacher Experimente erzielt werden konnten, stehen in keinem Verhältnisse zu der Berühmtheit, welche die Reklame ihnen gegeben hat, und zu den völligen Mißerfolgen, welche zahlreichen weiteren Versuchen beschieden waren. Begnügen wir uns, das Experiment zu erwähnen, welches Mabille, Direktor der Irrenanstalt in Lafond bei Rochelle, mit einem Marinesoldaten machte. Er zeichnete den Namen des Patienten mit einem Instrumente auf den Vorderarm und suggerierte, daß der Arm an dieser Stelle bluten werde. Die Suggestion hatte einigen Erfolg, allerdings nicht genau in der gewünschten Weise.[1] Und es war eine Frist von mehreren Stunden inzwischen verlaufen! Überdies war der betreffende Kranke, der an hysterischer Epilepsie litt, geneigt zum Betrügen! Man darf darum an Molls Wort denken, daß ungenügende Über-

[1] Vgl. Hudson, Das Gesetz der psychischen Erscheinungen, deutsche Übers., 1889, 129 f.; Poulain 550.

wachung den Grund zu Bedenken biete.[1] Forel erklärt, daß er es bei seinen Versuchen nur zur Bildung einer Quaddel (Nesselblase) bringen konnte.[2] Bernheim konstatiert, daß er mit seinen Versuchen keinen Erfolg erzielt habe.[3] Da nun diese und viele andere Gelehrte unter den denkbar günstigsten äußeren Bedingungen und nicht ohne lebhaftes Interesse ihre Versuche anstellten, kann man der ganzen Hypothese ein besonderes Gewicht nicht beilegen.

Der Mangel an empirischen Zeugnissen kann durch Syllogis- 257
men nicht ausgeglichen werden. Der Einfluß der Einbildungskraft auf Sekretionen beweist nicht die stigmatogene Kraft des gleichen Einbildungsvermögens. Noch weniger sind die Tatsachen des Erblassens, des Errötens wirkliche Parallelen zur Einprägung der Wundmale. Auch die Transformation der Physiognomie kann in nähere Parallele sicher nicht gebracht werden. Ebenso bliebe der Hinweis auf Störungen der vegetativen Funktionen infolge intensiver psychischer Tätigkeit in zu großem Abstande von dem gegenwärtigen Fragepunkte, der eben eine plastisch am Organismus auftretende Wirkung einer psychischen Tätigkeit betrifft.

Außerdem begegnen der Hypothese, daß die konzentrierte und intensive Beschäftigung der Einbildungskraft mit den Leidensszenen eine ausreichende Erklärung der Stigmata sei, der großen Schwierigkeit, daß wir in zahlreichen anderen Fällen intensivster Betätigung der Phantasie mit sinnlichen Objekten nicht ähnliche Fälle von plastischer Wirkung konstatieren können. Wie lebhaft und andauernd beschäftigen sich z. B. manche mit Verstorbenen, aber wo sind plastische Assimilationen nachgewiesen worden? Daß die religiösen Objekte mit ganz einzigartiger Kraft den inneren Menschen erfassen, ist gewiß; allein es ist eben deshalb schwer erklärlich, warum nur in einer so beschränkten Anzahl von Fällen jene Wirkung eingetreten sein sollte, da doch leicht ersichtlich ist, wie solche günstige „Dispositionen" zur Stigmabildung im christlichen Andachtsleben häufig sind, um nicht zu sprechen von Epochen, in welchen ein außerordentlicher Enthusiasmus die Massen religiös entfacht und gleichzeitig gerade Bilder der messianischen

---

[1] Bei Gutberlet, Kampf um die Seele 435.

[2] Ebenda.

[3] A. a. O. 36 f.; vgl. Walter, Aberglaube und Seelsorge [2], 1911, 165 ff.

Passion der Einbildungskraft vor Augen gestellt hat.[1] Schließlich ist aus den Visionen der Mystiker zu ersehen, daß zahlreiche andere Gegenstände religiösen Charakters nicht minder nachhaltig die Einbildungskraft beschäftigen, ohne daß ein Beispiel von plastischer Assimilation konstatiert wäre.

Aus diesen Gründen entbehrt auch die Hypothese des nötigen Haltes, welche der langen, mit Kombinationen durchsetzten Ausführung in der Görresschen Mystik als eigentlicher Kern zugrunde liegt.

Görres sagt: „Zunächst finden wir als die notwendigste und darum auch in allen Fällen ohne Ausnahme eintretende Vorbedingung, von seiten der Seele, eine übergroße Teilnahme und das allerschmerzlichste Mitgefühl mit den Leiden dessen, den sie zum Gegenstand der Liebe sich genommen. Hat sie, in der Betrachtung des Mannes der Schmerzen, das Bild des Leidenden sich erst recht anschaulich hervorgerufen, dann findet sie sich wie von einem Meere des Jammers umfangen, und ihr Innerstes fühlt sich bald im tiefsten Mitleid zerflossen und aufgelöst und mit der rührendsten Trauer erfüllt. Es ist aber die Natur aller mitleidigen, teilnehmenden Gefühle, jeden, den sie ergriffen außer sich zu setzen, ihn seiner selbst zu entäußern und ihn dafür dem Gegenstande seiner Teilnahme und somit diesen sich zu verinnerlichen und einzubilden."

„Mit dem solchen Betrachtungen schnell sich beigesellenden ekstatischen Zustande und der zugleich hervortretenden und ihren Bildern Inhalt gebenden Vision knüpft zwischen dem angeregten Affekte und seinem nun noch nähergerückten Gegenstande ein gesteigerter Wechselverkehr sich an; tiefer und immer tiefer versenkt sich jener in die Peinen; es wächst mit der stärker empfundenen Rührung die Trauer, die die Seele übernommen, an der erstarkten aber glüht ihrerseits stärker die Liebe auf, die dann rückwirkend, die bewegte sich noch mehr entfremdend, sie noch größerer Teilnahme und Trauer fähig macht. Also in stets beschleunigter Bewegung sich selbst entrückt und ihrer vergessend, muß das heftigste Verlangen, von dem, woran sie sich verloren, soviel möglich in sich hinüberzuleiten, zugleich mit der Fähigkeit, es in sich aufzunehmen, in der Seele erwachen . . ."

Die Folge ist dann die Transformation der „geistigen Seele", durch welche sie auf die untere „vitale" übertragen wird, worauf sie alsbald, unter Mitwirkung der letzteren, „abbildlich im Leibe sich wiederholt". „Hat die Seele die Stigmatisation erlangt, dann hat mit demselben Akte, der sie seelisch dem seelischen Gegenstande ihrer Affekte assimiliert, auch der Prozeß nach außen angehoben, der die ihr verbundene Leiblichkeit der seinigen verähnlicht; und im Gefolge dessen wird dann auch gleichzeitig an dieser die Stigmatisation hervortreten." Mystik 2. Bd., S. 446—448.

---

[1] Vgl. Pfülf a. a. O. 822.

Görres konnte sich, wenn er wollte, auf ältere Autoren berufen. D. Papebrochius, Acta Sanctorum, Mai, t. VI, 247 zitiert, aus Anlaß seiner Untersuchung über die Einprägung der Leidenswerkzeuge, eine diesbezügliche Stelle aus der Schrift des Augustiners Cornelius Curtius „Über die Nägel des Herrn". Die Stelle lautet: Passionis totius imago ex pio sanctae virginis phantasmate generata est; ita ut in corde quasi tabula, venis quasi lineamentis, omnia haec simulacra cogitatio artificiosa deduceret; et sanguine pro colorum requisita varietate temperato hoc miraculum depingeret. Es ist hier die Rede von der hl. Klara von Montefalco.

Es ist zuzugeben, daß sich diese Hypothese in einer Fassung 258
vorbringen läßt, welche mit der kirchlichen Auffassung der Stigmatisation vereinbar ist. In der Tat will Görres die subjektive Tätigkeit des in die Passion sich versenkenden Mystikers nicht als ausreichende Erklärung des stigmatischen Phänomens betrachten. Es bedarf hierzu der „höheren" Mitwirkung oder, wie weiter gesagt wird, der Wirkung jener höheren Mächte, welche, „wie sie die Kreatur ursprünglich in ihrem Bilde ausgestaltet, so auch jetzt zu ihrer Umgestaltung, nach ihrem Gleichnisse, als wirksame Kräfte mit eintreten".[1]

Wie ist diese „höhere Einwirkung" näherhin zu denken? Man könnte sagen, die göttliche Gnade sei als Ursache für jene ganz außerordentliche Andacht zum leidenden Erlöser zu postulieren; da diese Andacht aber ihrerseits die Quelle der Stigmatisation sei, erscheine letztere im Zusammenhange einer übernatürlichen Kausalität. Indessen ist diese Erklärung unzureichend. Wenn die kirchliche Anschauung in dem stigmatischen Phänomen ein Charisma erkennt, ist nicht bloß die selbstverständliche Thesis gemeint, daß zur wahren Andacht die göttliche Gnade mitwirke, und daß zu einer besonders innigen Andacht eine besonders hohe Gnade verliehen werde. Wenn es sich nur um einen höheren Grad des gewöhnlich verliehenen Gnadenbeistandes handelte, bliebe eben *unerklärt* — wir haben dies schon hervorgehoben —, weshalb in so vielen Fällen, in denen wir von einer ganz ausnehmenden Andacht zum bitteren Leiden wissen, keine Spur der Stigmata sich findet!

Anders verhält es sich, wenn dieses Phänomen als *besondere und außerordentliche Gnadengabe*, als „gratia gratis data" gefaßt wird, welche Gott in jenen Zeiten und an jene

[1] Mystik II 452.

Personen verleiht, die von seiner verborgenen Weisheit hierfür bestimmt sind. In diesem Sinne begeht die Kirche das Gedächtnis der Stigmatisation des Heiligen von Assisi,[1] feiert der Dominikanerorden die Stigmatisation der hl. Katharina von Siena,[2] der Karmeliterorden die „Durchbohrung des Herzens" der hl. Theresia.[3]

259 Wer deshalb die betreffenden Offizien und die kirchlichen Aktenstücke, in denen der einschlägigen Ereignisse Erwähnung geschieht, geziemend würdigt, wird weder den charismatischen Charakter derselben verkennen, noch auch die Mitbeteiligung psychischer Faktoren bestreiten.[4] Letzteres wäre ebenso unrichtig als das erstere. Die Schwierigkeiten, welche einer rein psychologischen bzw. psychologisch-physiologischen Erklärung der Stigmata entgegenstehen, dürfen nicht dazu verleiten, die psychologische Seite des Problems zu übersehen. Da sowohl das außerordentliche Charisma als die gewöhnliche zum übernatürlichen Gebetsleben verliehene göttliche Gnade *den gleichen Urheber haben* und da beide *an die gleiche Persönlichkeit verliehen werden*, wäre es doch eine befremdende Vorstellung, zu denken, daß die charismatische Gabe und die der gewöhnlichen Gnadenordnung angehörende göttliche Hilfe außer Zusammenhang ständen. Besteht aber hier eine *harmonische Zusammenordnung*, dann sicher auch zwischen *dem Andachtsleben* der für die Stigmatisation Auserwählten und *dem stigmatischen Charisma*. Dies ist eine Auffassung, die schon vom hl. Bonaventura vertreten wird, die auch im römischen Breviere Aufnahme gefunden hat und die gegenwärtig ziemlich allgemein gebilligt wird. Die andachtsvolle Liebe zum Gekreuzigten ist bei der Stigmatisation ebenso ein begleitender und vorbereitender Faktor, wie ihr Wachstum eine Frucht der Stigmatisation ist. Die innere Verähnlichung mit dem leidenden Erlöser, das innere Mitleben, Mit-

---

[1] 17. Sept.
[2] 1. April.
[3] 27. August.
[4] Ich verweise auf Scaramelli I, 2, Kap. 27 u. 28 (S. 231 ff.); als eine besondere Seite des stigmatischen Phänomens, bei der die subjektiven Momente zur Geltung gebracht werden, nenne ich die Visionen, welche der Stigmenverleihung zur Seite gehen; vgl. Pfülf, l. c. 819. Auch die beiden Abschnitte des folgenden Kapitels (über Ekstase und Vision) dienen zur Beleuchtung der gegenwärtigen Frage.

leiden ist die wahre Seele der nach außen in die Erscheinung tretenden außerordentlichen charismatischen Auszeichnung.

Zur Literatur vgl. noch außer den schon zitierten Arbeiten G. Surbled - A. Sleumer, Die Moral in ihren Beziehungen zur Medizin und Hygiene II, 1909, 195—205; A. Ludwig, Gemma Galgani, ein Beitrag zur Erforschung des Problems der Stigmatisation, Theol.-prakt. Monatsschrift 22 (1912) 433—444, 505—516, 580—589 (mit Angaben über die einschlägige Literatur, speziell auch die okkultistische), sowie des gleichen Verfassers Artikel im Kirchl. Handlexikon.

Wir betonen hier die Auffassung der Mystiker selbst und geben für dieselbe einige Beispiele.

In der Legende des hl. Franziskus nach dem hl. Bonaventura (Kap. XIII) wird die Stigmatisation motiviert mit dem Reichtum der göttlichen Gnadengaben, aber auch mit der Höhe und Innigkeit der Kontemplation; die äußere Tatsache und das innere Erleben werden zugleich betont.

Supernae contemplationis dulcedine abundantius solito superfusus ac coelestium desideriorum ardentiori flamma succensus, supernarum coepit immissionum cumulatius dona sentire.

Dum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum, et affectus compassiva teneritudine in eum transformaretur, cui ex caritate nimia crucifigi complacuit, quodam mane circa festum Exaltationis sanctae crucis in latere montis orans vidit . . . (Es folgt die bekannte Vision).

Weiter heißt es dann: Dira conspecta crucis affixio ipsius animam compassivi doloris gladio pertransivit . . . Vgl. Brev. Rom., 17. Sept.

(In diesem Sinne ist auch die Darstellung Schnürers, Franz von Assisi [in „Weltgeschichte in Charakterbildern"], 1905, 111, gehalten. Vgl. auch noch unten n. 340).

Ruysbroek, Zierde der geistl. Hochzeit, II 48 (bei Lambert 102) sagt indem er vom Empfange des allerheiligsten Sakramentes spricht: „Wenn der Mensch bei diesem Empfang der Martern und Leiden des kostbaren Leibes gedenkt, kommt er bisweilen in so liebende Andacht und fühlendes Mitleid, daß er begehrt, mit Christus an das Kreuz genagelt zu sein, und daß er wünscht, sein Herzblut zur Ehre Christi zu vergießen. Und er schmiegt sich in die Wunden und an das offene Herz Christi, seines Erlösers." Alsdann fährt der Mystiker fort: „In solchen Übungen ist den Menschen oft viel erklärt worden und viel Gutes widerfahren. Diese fühlbare Liebe im Mitleiden und die Einbildungskraft,[1] verbunden mit innerlicher Vergegenwärtigung der Wunden Christi, können so groß werden, daß es dem Menschen dünkt, er fühle die Wunden und Beulen Christi in seinem Herzen und an allen seinen Gliedern." „Und", so schließt die Stelle, „wenn irgendein Mensch wirklich, auf irgendeine Weise, die Wundmale Christi empfinge, es würde gewiß ein solcher Mensch sein."

---

[1] Lambert hat: Vorstellung.

Damit möge man vergleichen, was der spanische Passions-Mystiker, Johann v. Kr., Lebendige Liebesflamme, II 2 (Lechner III 248) u. a. schreibt: „Gott erweist dem Leibe keine Gnade, die er nicht zuvor der Seele erwiesen hat. Alsdann aber (bei der Stigmatisation) ist in demselben Maße, als die Wonne und Stärke der Liebe, welche innerlich die Ursache der Wunde ist, zunimmt, auch der Schmerz der Wunde nach außen stärker. Beide wachsen miteinander."

Besonders eingehend und lehrreich ist die Stigmatisation auch nach dieser Seite vom hl. Franz v. Sales, Theotimus VI, 15, gewürdigt worden.

Was Papst Benedikt XIV. betrifft, so weist er die psychologisch-physiologische Betrachtung offensichtlich in dem Sinne ab, daß die Phantasietätigkeit als genügende Ursache der Stigmatisation gelte. IV, I 33, 19 (vgl. III 53, 17; dazu oben n. 228).

Man wird schließlich bei Prüfung dieser außerordentlichen Phänomene doch nicht über das Wort hinauskommen, das Leclerq ausspricht: Vouloir l'ignorer ne servirait de rien et serait contraire à l'esprit philosophique; l'expliquer naturellement est impossible; reste le surnaturel. Les Martyrs, III, p. CLV s., nach L. Helmling, Hagiologisches, Katholik 1905, II 53.

§ 36. Ausscheidung der pseudo- und antimystischen Phänomene.

I. Die sogenannte „dämonische Mystik".

260 Wir haben bisher bei der Besprechung der mystischen Phänomene vorausgesetzt, daß, falls die Tatsächlichkeit feststeht, die wesentliche Frage dahin lautet, ob eine natürliche oder übernatürliche Ursächlichkeit vorliege. Dabei haben wir in bezug auf die natürliche Ursächlichkeit verschiedene Möglichkeiten beachtet; so haben wir z. B. Verursachungen von normaler Art und solche von pathologischer Art auseinandergehalten. Es sind aber auch bei den Erscheinungen, welche über den Kreis natürlicher Ursachen hinausweisen, verschiedene Möglichkeiten zu konstatieren. Handelt es sich um Einwirkungen, die offenkundig nach Inhalt und Erscheinungsweise alle Merkmale eines guten Ursprungs und eines guten Endzieles haben, so könnte z. B. die Frage erhoben werden, ob Gott unmittelbar als Urheber zu betrachten sei, oder ob es sich etwa um eine Wirksamkeit der guten Engel handelt, die mit Zulassung, im Auftrage Gottes eingreifen, um das Heil der Seelen zu fördern. Die Offenbarungsgeschichte hat uns Beispiele eines solchen Eingreifens der guten Engel reichlich aufbe-

[1] Siehe Kardinal Bona, De discr. spir. VI, n. 2, bei Ribet, Aszetik Kap. 40.

wahrt, und es kann darum nicht auffallen, daß uns ähnliche Tatsachen im Leben der heiligen Gottesfreunde begegnen. Nur werden wir zugeben müssen, daß beispielsweise bei außerordentlichen Erleuchtungen die Frage, ob Gott unmittelbar oder durch einen Engel wirksam sei, von untergeordneter Bedeutung ist, wenn nur die Erleuchtung selbst als echt und heilsam sich erweist. Wäre dagegen (und damit wenden wir uns zu einem neuen Gebiete der Untersuchung) der Fall gegeben, daß eine Einwirkung äußerer oder innerer Art auf eine Ursache hinweisen würde, die einerseits außerhalb des Kreises natürlicher Kausalität liegt, anderseits durch ihre Begleit- oder Folgeerscheinungen als unheilig und heilswidrig sich erweist, so müßte das Phänomen offenbar von dem Standpunkte des biblischen Offenbarungsglaubens aus *auf dämonischen Ursprung* zurückgeführt werden.

Die gewöhnliche Fragestellung der Mystiker angesichts solcher außerordentlichen Phänomene ist deshalb die folgende[1]: Sind hier Anfang, Mitte und Ende der Sache sittlich gut und heilsfördernd? Macht die Seele Fortschritte vom Guten zum Besseren? Gewinnt die Seele an Klarheit und Festigkeit, und insbesondere herrscht in ihr ein tiefer, heiliger Friede? Wird vor allem die Erkenntnis und Verehrung des einzig wahren Gottes gefördert, die heilige Gottesfurcht, das heilige, liebende Gottvertrauen in den Seelen befestigt? Oder aber ereignet sich ein Gegenteiliges? Weichen Ruhe und Friede und Besonnenheit und Festigkeit, um der *Verwirrung* und Aufregung, dem *Ungestüm* und der Verwegenheit oder der *Ermattung* und Mutlosigkeit Platz zu machen? Oder besteht vollends ein *Widerspruch* mit den Wahrheiten des *Glaubens*, mit den Vorschriften des *Sittengesetzes*, mit dem Wege der *Demut*, der *Gottes- und Nächstenliebe*? Zeigt sich statt eines Aufsteigens zu heiligeren Zielen und höheren Gesetzen eine ungeistige Maßlosigkeit und eine sinnliche Verrohung? Oder dient vielleicht alles nur der Ruhm- oder Gewinnsucht oder der Neugier? *Dann*, so lautet die Antwort für diese zweite Gruppe von Möglichkeiten, ist auf dämo-

[1] Ich mache zum Vergleiche aufmerksam auf den hl. Ignatius von Loyola, Exercitia spiritualia, Regulae aliae utiles ad pleniorem spirituum discretionem, et secundae hebdomadae potissimum convenientes; vgl. auch Aug., Civ. D. X 12; Greg. d. Gr., l. 29 Moral., c. 2. Ferner siehe Juan de los Angeles, Manual de vida perfecta, edito J. Sala, Barcelona, 1905, pag. 165 ff.

nische Einwirkung zu schließen, — stets vorausgesetzt, daß die natürliche Erklärung versagt.

Was diese letztere Voraussetzung betrifft, muß unumwunden zugestanden werden, daß sie bisweilen vorschnell als gegeben angenommen wurde. Wir werden Beispiele davon finden. Allein, wenn man nicht unbillig urteilen will, darf man den Zweck nicht außer acht lassen, welchen die Mystiker bei solchen Äußerungen verfolgten. Sie wollten die Seelen vor Irrwegen bewahren. Dazu sollte die Unterscheidung zwischen den göttlichen Charismen und den dämonischen Trugwerken dienen. Prüft man daraufhin die von den Mystikern gegebenen Regeln zur Unterscheidung der Phänomene, so ersieht man, daß dieselben durchaus zuverlässig und zweckdienlich waren, insoweit sie die Kennzeichen eines ungöttlichen Charakters klarlegten. Ob nun die Phänomene, die jenseits dieser Grenzlinie lagen, etwa pathologisch verursacht sein könnten, das blieb zwar so wenig ununtersucht, als die Frage ungestellt blieb, ob, was als heiliges Charisma sich empfahl, vielleicht doch eine psychologische Erklärung zulasse, — aber die eine wie die andere Frage hätte vielfach eine eingehendere Erwägung gefordert, besonders da, wo eine über die praktischen Direktiven hinausgehende prinzipielle Betrachtung versucht wurde. Gleichwohl verdienen die Mystiker des sechzehnten oder siebzehnten Jahrhunderts, wenn sie bei der Frage, ob es sich um dämonische Besessenheit oder um Halluzinationen und andere psychopathische Zustände handle, zu wenig strenge waren, viel eher Nachsicht als jene, die im zwanzigsten Jahrhundert rundweg den ganzen Hypnotismus und Spiritismus als dämonischen Spuk betrachten würden. Es waren eben früher die einschlägigen psychologischen und pathologischen Phänomene weniger aufgehellt. Gegenwärtig aber wäre es unverzeihlich, ohne Kontakt mit den wirklichen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung zu bleiben.

261 Nicht minder notwendig ist freilich der Kontakt mit der theologischen Wissenschaft, welche gegen die Auswüchse des Aberglaubens mit der gleichen Entschiedenheit sich wendet, mit der sie, gegenüber dem Unglauben, eintritt für die Rechte des kirchlichen Glaubens an die Existenz und das Wirken guter und böser Geister.

Die katholische Dogmatik begründet nicht bloß mit positiven und spekulativen Beweisen die Existenz der Engelwelt, sondern

lehrt auch gemäß Schrift und Überlieferung, daß ein Teil der Engel aus der gnadenvollen Höhe, auf die sie von Gott erhoben waren, herabgestürzt und zur Strafe für den Frevel nunmehr der Unseligkeit überantwortet, feindselig den gottsuchenden, gottliebenden Seelen gegenübersteht.[1] Aber dieselbe Dogmatik lehrt ferner, daß diesen bösen Engeln keine Gewalt eingeräumt ist außer durch Zulassung Gottes, und daß insbesondere ihre Versuche zur Einwirkung auf das sittliche Handeln des Menschen an der Schranke des freien Willens halt machen müssen. Mag der böse Geist von außen her oder durch die Benutzung der Phantasie die Objekte des sündlichen Begehrens dem Menschen vorführen, mag er durch Beeinflussung körperlicher Zustände oder zum Bösen disponierender Gemütsstimmungen Gefahren bereiten: „einen direkten und nötigenden Einfluß vermag er auf den freien Willen des Menschen nicht auszuüben".[2] Und mag die uns allen innewohnende Begierlichkeit, die zum Bösen reizen und locken will,[3] durch den Einfluß des Versuchers noch so günstige Dispositionen des Bösen bilden: immer und allzeit wird das Wort der Schrift gewahrt bleiben, daß niemand über seine Kräfte versucht wird,[4] sowie das andere, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten gereichen.[5] „Wenn freilich", meint der hl. Augustinus, „der Satan uns schaden könnte, wie er wollte, dann wäre zu fürchten, daß kein Gerechter und kein Gläubiger mehr auf Erden bliebe." Aber der gleiche Gott, der aus weisen Gründen zuläßt, daß der Satan Versuchungen bereite, hat auch Erbarmen mit denjenigen, welche die Versuchung erleiden,[6] und gewährt ihnen seine Hilfe, damit der Versucher zuschanden werde, die Versuchten aber in der Geduld, im Glauben an Gott und seine Vorsehung, in der Treue und Beharrlichkeit, wie geprüft, so erprobt werden.[7]

---

[1] Vgl. z. B. B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik[3] I, 1917, 265 ff. J. Diekamp, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, II[2], 1918, 70—73.

[2] Erzbischof Th. H. Simar, Dogmatik[3] 303; Bartmann 268; Diekamp 71.

[3] Jak. 1, 14.

[4] 1. Kor. 10, 13.

[5] Röm. 8, 28.

[6] Enarr. in Ps. 41, c. 20.

[7] Vgl. Aug., De Trin. III 7, 12.

262 Daß dieser kirchliche Standpunkt nicht eine Förderung des Aberglaubens, sondern ein Schutzwall gegen denselben ist, sei nur kurz angedeutet. Mit der bestimmten Aussprache, daß nur durch Gottes Zulassung dämonische Infestationen statthaben können, ist notwendigerweise eine strenge, wenngleich nur implicite gegebene Zensur über die Tendenz verhängt, ohne zureichenden Grund die dämonische Ursächlichkeit für alle etwas ungewöhnlichen Phänomene anzunehmen. Weshalb? Es liegt dies in der Konsequenz des Glaubens an die Teleologie und Harmonie des göttlichen Einwirkens auf die Geschöpfe. Da Gott selbst „nur selten und nie anders als um höherer Zwecke willen durch Wunder in das Gefüge der Naturordnung eingreift", ist es eine widersinnige Annahme, daß der gleiche Gott der Bosheit des Satans ein willkürliches Schalten mit den Naturkräften zum Betrug und Verderben der Menschheit gestatten sollte.[1]

Der Christ braucht deshalb nicht zu zittern und zu zagen vor den Mächten der Hölle, zumal, wenn er in der Gnadenverbindung mit seinem Gott verbleibt und im frommen Gebrauche der von Christus durch die Kirche gebotenen Gnadenmittel fort und fort seine sittliche Kraft wahrt und stärkt. Damit ist aber ein weiterer Schutz gegen den Aberglauben gegeben, und zwar gegen jene Form, die nach ihrer Innenseite als krasseste Verirrung und nach den Folgeerscheinungen als verhängnisvollster Wahn sich darstellt. Es ist ein abergläubischer, jeder Wahrheit entbehrender Wahn, daß es Mittel gebe (die sog. Kunst der schwarzen Magie), wodurch der Mensch imstande wäre, „nach seinem Willen Geister zu zitieren und zu bannen oder dämonische Kräfte sich dienstbar zu machen".[2] Wahr ist, daß der Mensch den Frevel wagen kann, dergleichen zu suchen. Und wahr ist, daß in solchem Falle mehr als in jedem anderen Falle dem bösen Geiste Anknüpfungspunkte für sein trügliches, verderbliches Einwirken gegeben sind, wie denn anderseits eine solche geistige und sittliche Verfassung auch die denkbar nächste Disposition für krankhafte Selbsttäuschungen und für kecke Betrügereien herstellt. Aber sinnloser Aberglaube ist es, daß ein solcher „Vertrag" mit den dämonischen Mächten den

[1] Siehe Schneider, Der neuere Geisterglaube, S. 537; Walter, Aberglaube und Seelsorge[2], 272 ff.; Schneider zitiert (S. 534) das Wort des hl. Augustinus (Civ. D. VII 2): Non enim possunt, quod non sinuntur efficere.

[2] Heinrich, Dogmatische Theologie[2] V 819.

Menschen in unwiderrufliche Abhängigkeit von ihnen bringen könnte, als ob der Mensch nicht jeden Augenblick mit Gottes Gnade von solchem Freveltruge sich abzukehren vermöchte, und ebenso sinnlos ist nach dem oben Gesagten der Wahn, daß die bösen Geister demjenigen, der ihnen einmal zugeschworen, nach dessen Laune zu Diensten sein wollten und könnten — die Zukunft enthüllend, höhere Kräfte verleihend, vor Schaden bewahrend. Zeigt nun trotzdem die Geschichte, wie hartnäckig immer und immer wieder im Laufe der Zeiten selbst unter christlichen Völkern dieser Aberglaube auftritt und zu welchen abenteuerlichen, dem vernünftigen Denken hohnsprechenden Irrpfaden er verleitet, dann kann hieraus billigerweise nur die *eine* Folgerung gezogen werden: *daß* die christliche Kirche ungemessenen Schwierigkeiten gegenübersteht, wenn sie es unternimmt, den in Jahrtausende hinaufreichenden Grundstock heidnischen Wahnes bis auf die letzten Wurzeln auszurotten. Was alles die Kirche getan hat, um die Fesseln des Aberglaubens, in denen die Völker lagen, zu sprengen, kann der Unbefangene aus der Geschichte ersehen.

Man möge die vielfachen Belege bei Kardinal Hergenrother, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 5. Aufl. von J. P. Kirsch, I—IV, 1911/17, vergleichen: so über die Tätigkeit der Kirchenväter gegen den Aberglauben I 527 [3]; über das sogleich anzuführende erste deutsche National-Konzil v. J. 742 und die Einschärfung seiner Dekrete i. J. 743 (Synode vom Estinnes) II 57 f.; über die konziliare Abwehr abergläubischer Gebräuche im 11., 12., 13. Jahrh. II 735 [4]; für das 14. Jahrh. (Synoden von Trier 1310, can. 79; Mainz 1310, can. 136; Valladolid 1322, can. 24 usw.) III 343 mit Anm. 3.

Hat nicht beispielsweise gleich das erste deutsche Nationalkonzil unter dem hl. Bonifatius im Jahre 742 bestimmt, daß jeder Bischof in seiner Diözese mit Beihilfe des Grafen seine Sorgfalt darauf verwende, daß das christliche Volk der Zauberkünste, Wahrsagereien, Hexereien sich enthalte?

Hat nicht u. a. Burchard von Worms in seinem großen unerbaulichen Index der Verirrungen des Volksglaubens auch den Hexenwahn *unter die straffälligen Vergehen* gerechnet?

Er spricht von dem Wahne, „daß es Weiber gebe, die durch Zauberkünste die Gemüter der Menschen umändern, Haß in Liebe, Liebe in Haß verwandeln, oder die Güter der Menschen durch Zaubereien beschädigen oder stehlen können", ferner von dem Wahnglauben, daß Weiber „zur Nachtzeit mit der angeblichen Göttin Hulda und einer großen Menge anderer Weiber auf Tieren reiten" usw. Migne P. l. 140, 961.

Eine Synode von Köln im Jahre 1356 schließt alle, die sich mit Zauberei und Wahrsagerei befassen, aus der Kirchengemeinschaft aus und verlangt, daß ihre Namen an jedem Sonn- und Festtag in der Kirche, welcher sie zugehören, öffentlich verkündigt werden.[1]

Nicht minder hat die römische Mutterkirche bis in die neueste Zeit herein[2] an dem weltgeschichtlichen Kampfe, den die Kulturmächte gegen den Aberglauben zu führen hatten, nicht bloß steten Anteil genommen, sondern in demselben die erste und entscheidende Stelle behauptet, „so daß von den Siegen, die über diesen Feind der Wahrheit und der guten Sitte errungen worden, ihr der weitaus größte Teil zufällt. Noch mehr. Alle anderen Kulturmächte konnten nur insoweit an diesem Kampfe und an diesen Siegen Anteil nehmen, als sie selbst, mit der Kirche aufs innigste verbunden, im Geiste der Kirche und von ihren geistigen und sittlichen Einflüssen getragen, in den Kampf eintraten. So wird es immer sein."[3]

„Wenn überhaupt", so äußert sich ein neuerer Vertreter der medizinischen Wissenschaft,[4] „irgendeine Persönlichkeit imstande ist, dem Aberglauben . . . erfolgreich entgegenzuwirken, so ist es der Priester. Daß der ganze großartige Apparat unserer modernen Bildung nicht das Rüstzeug ist, mit dem man den im finsteren schleichenden Feind bekämpfen kann, das beweist doch gewiß ausreichend die enorme Ausbreitung, die der Aberglaube in den verschiedensten Formen gerade unter der Bevölkerung an den Kristallisationskernen der neuzeitlichen Kultur, den großen Städten, erreicht hat . . . Der Priester, dessen Amt es ist, die reichen Schätze der göttlichen Gnade zu verwalten, der mit vollen Händen probehaltige Münze bieten kann statt des trügerischen Katzengoldes des Aberglaubens . . ., er hat das Recht, die Stimme gegen all den Lug und Trug zu erheben, der seit Jahrhunderten immer und immer wieder mit nie endender Aufdringlichkeit dem Volke geboten wird, so oft eigene oder fremde Schuld es abhalten, die

[1] Nach Simar, Der Aberglaube, 58 ff., woselbst weitere Beispiele und Belege.

[2] Vgl. den Index der verbotenen Bücher, von Leo XIII. neugeordnet, p. I, cap. V.

[3] Simar 67. Über den Hexenglauben und über die Stellung der Kirche zu demselben vgl. Walter, l. c.[2] 273 ff.

[4] A. Stöhr, Pastoralmedizin, 4. Aufl. von L. Kannamüller, 1900, 420.

Wahrheit da zu hören, wo sie jederzeit gelehrt worden ist." In der Tat! Solange die Freiheit des Menschen bleibt, kann die Wahrheit nicht verhindern, daß viele dem Irrtume dienen, noch kann der Glaube hindern, daß manche dem Aberglauben sich in die Arme werfen. Wo man aber der Wahrheit ihr Recht einräumt, überwindet sie die Irrtümer, und genau so schwindet der Aberglaube im gleichen Verhältnisse, in welchem wahrer Glaube, wahre, erleuchtete Gläubigkeit in Geltung steht, wie es noch immer in der Kirche der Fall ist.

Im direkten Widerspruch mit dieser Anerkennung der Ver- 263
dienste, welche die Kirche um die Überwindung des Aberglaubens sich erworben, steht der Vorwurf, daß vielmehr die Kirche durch das Festhalten am Exorzismus und an der Möglichkeit der Besessenheit, als der Voraussetzung dieses Exorzismus, den Aberglauben gefördert habe und fördere.

Indessen, was zunächst die Besessenheit selbst betrifft, so lauten die biblischen Zeugnisse über ihr Vorkommen so bestimmt, daß für den bibelgläubigen Standpunkt eine Bestreitung ihrer Tatsächlichkeit oder eine Umdeutung ihres Charakters ausgeschlossen ist; dazu kommt die stete Tradition.[1] Dabei wird an sich zu unterscheiden sein zwischen der eigentlichen Besessenheit („possessio"), bei „welcher der unreine Geist den Leib und die niederen Seelenkräfte des Menschen innerlich so ergreift und gewaltsam beherrscht, daß dieser auch den Gebrauch seiner höheren Seelenkräfte mehr oder minder verliert und als willenloses Werkzeug Satans erscheint", und der uneigentlichen Besessenheit („obsessio"), „die in äußerlichen Vexationen und Angriffen des bösen Feindes besteht".[2] Für den gegenwärtigen Zweck aber kann von dieser Unterscheidung abgesehen werden, da die Heilige Schrift offenbar auch Fälle der ersten Art im Auge hat und da mit der Möglichkeit, bzw. mit der Tatsächlichkeit dieser schwereren Fälle ohnehin die Möglichkeit der leichteren Phänomene gegeben ist. Ich erinnere also beispielsweise an den Bericht des hl. Lukas: „Und es war ein Mann in der Synagoge, der hatte den Geist eines unreinen

[1] Siehe Simar, Dogmatik[3] 304 f.

[2] Ebenda. Zeiler, Kirchenlex. 2, 515 nimmt die termini technici „possessio" und „obsessio" (bezw. „circumsessio", „Umsessenheit") in ähnlichem Sinne.

Dämons und schrie mit lauter Stimme: ‚Laß ab! Was haben wir mit dir, Jesus von Nazareth? Bist du gekommen, uns zu verderben? Ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes!' Und Jesus schalt ihn und sprach: ‚Verstumme und fahre aus von ihm!' Und der Dämon warf ihn mittenhin und fuhr aus, ohne ihm Schaden zu tun. Und Entsetzen befiel alle, und sie redeten untereinander und sprachen: ‚Was ist dies, daß er mit Macht und Gewalt den bösen Geistern gebietet, und sie fahren aus!'"[1]

Was hat der Glaube, was hat die Wissenschaft hierüber zu urteilen?

Man hat behaupten wollen, daß der Herr bei solchem Handeln und Reden lediglich der populären Anschauungs- und Ausdrucksweise sich anbequemt habe. Hiergegen sprechen vor allem *zwei Gründe*. Bei Matthäus lesen wir nämlich, daß Jesus gelegentlich seine Gewalt über die Dämonen als ein *Argument für seine Messiaswürde* anführt. „Wenn ich", spricht er, „im Geiste Gottes die Teufel austreibe, wohlan, so ist zu euch das Reich Gottes gekommen."[2] Vom Munde des Wahrhaftigen kommend, gestattet dies Wort keine Umbiegung. Sodann wissen wir aus wiederholten Berichten, daß der Herr seinen Jüngern *die Gewalt mitteilte*, den Exorzismus erfolgreich anzuwenden[3]; dies schließt nun vollends die obige Hypothese aus, da der Stifter der Kirche nimmer — am wenigsten in einer so positiven Weise — mitwirken konnte, eine Anschauungsweise dauernd zu erhalten, die er selber nach der supponierten These für irrig gehalten hätte.

264 Ganz unmöglich ist es, die neutestamentlichen Besessenheitsfälle als *bloße Krankheitsfälle* zu fassen.[4] Denn daß der Herr selbst sich hierüber getäuscht habe, bleibt für den Standpunkt des Glaubens im vorhinein ausgeschlossen; daß er aber die Krankheit als solche erkannt und gleichwohl vor dem Volke und seinen Jüngern den Glauben an ein dämonisches Phänomen simuliert habe, ist nach dem eben Gesagten gleichfalls unmöglich. Niemand

---

[1] Luk. 4, 33—37.

[2] Matth. 12, 28.

[3] Mark. 3, 15 u. 16, 17; Matth. 10, 1, vgl. 10, 17.

[4] Hierzu vgl. A. Polz, Das Verhältnis Christi zu den Dämonen, 1907; J. Smit, De Daemoniacis in Historia Evangelica, 1913 (Smit bemerkt ausdrücklich, p. 169—172, daß die Juden zur Zeit Christi manches lediglich Krankhafte für dämonisch hielten, wie übrigens schon Calmet erklärt hat); P. Dausch, Die drei älteren Evangelien, 1918, 162 f.

wird übersehen, daß in der Tat die Besessenen zahlreiche Krankheitssymptome an sich trugen und daß sie von wirklichen leiblichen Gebrechen heimgesucht waren, vor allem auch von Gebrechen, welche in den verschiedenen Formen der Psychosen auftreten. Es ist aber unrichtig, daß bei allen Besessenen eine natürliche Krankheit statthatte[1] und die Besessenen nur die Symptome natürlicher Krankheit zeigten. „Daß die Dämonischen stumm, taub, mondsüchtig, epileptisch, tobsüchtig usw. entgegentreten, dies alles weist nicht zwingend über natürliche Störungen hinaus, — es erschöpft aber auch die Erscheinungen der Besessenheit nicht.[2] Die Evangelien erzählen, daß Besessene Jesus von Nazareth, den sie nie gesehen, erkannten, ihm als dem Heiligen huldigten, vor seiner Gegenwart zitterten: das sind nicht mehr symptomatische Äußerungen eines natürlich Kranken, sondern eben Zeichen des tiefer gründenden Übels, des unheimlichen Geistes, den der Heiland selber signalisiert."[3] Überdies ist es untunlich, zu verneinen, daß die pathologischen Zustände wenigstens teilweise als Folgeerscheinung des dämonischen Zustandes sich darstellen. Die „Heilungen" der Besessenen[4] konnten deshalb in einem Falle als Doppelheilungen erfolgen, als Befreiung vom bösen Geiste und als Heilung von körperlicher Krankheit, oder sie konnten in einem anderen Falle dadurch sich vollziehen, daß der böse Geist ausgetrieben wurde und damit, beim Wegfalle der eigentlichen Ursache der physischen Störung, diese letztere selbst gehoben war.

Sehen wir nun, daß im Bereiche der neutestamentlichen und altkirchlichen Zeitgeschichte die Besessenheitsfälle mit größerer Häufigkeit auftreten, so dürfen wir den Grund darin sehen, daß, eben der vollen Entfaltung der messianischen Offenbarung gegenüber, auch das Reich der gefallenen Geister in verzweifeltem Versuche das Aufgebot gottfeindlichen Wirkens zu verstärken suchte.[5] Die ganze Zeit des messianischen Lebens scheint doppelt dazu angetan, wie das Wirken der Gnade, so das Gegenspiel der Ungnade, mehr als sonst in die sichtbare Erscheinung treten zu

---

[1] Vgl. Mark. 1, 23 ff.

[2] Man vergleiche hierzu (zunächst zu Mark. 3, 9—12) K. Knur, Christus medicus, 42 f.

[3] Grimm, Leben Jesu[5] 2, 566.

[4] Vgl. Smit 246 ss.

[5] Vgl. hierzu Grimm 563 ff.

lassen. Denn in der Regel vollziehen sich ja Gnade und Ungnade im Inneren des Menschen. Aber nach beiden Seiten hin kann die Regel durchbrochen werden. In einer Reihe außerordentlicher Vorgänge kann die Fülle der Begnadigung nach dem Äußeren sich abstrahlen oder nach dem Äußeren hin erweitert werden, wie wir gesehen haben und noch sehen werden. Diesen echten wunderbaren Phänomenen der Mystik können nun als gegensätzliche Nachbilder die unheiligen und unheilvollen Phänomene der Besessenheit gegenübertreten, und zwar so, daß hier die äußeren Erscheinungen als Abschattung des inneren Verfalles sich darstellen, wenngleich dies nicht bei allen dämonischen Phänomenen zu sagen ist. Jeder Blick aber auf die maßlosen Erniedrigungen, in welchen die Dämonischen des Evangeliums vor unserem Auge stehen, und auf die messianische Macht- und Heiltat — jeder solcher Blick läßt den Triumph der messianischen Gnade hell erstrahlen.

So rühmen denn auch die Apologeten der ersten Jahrhunderte die Macht des Namens Jesu über die Dämonen[1]; denn nicht aus eigener Macht, sondern in der Kraft des Heilandes exorzisierten die Christen.

265 Die Gewißheit, daß Christus immerdar mit seiner Kirche ist, gibt die Erklärung dafür ab, daß die Kirche in den späteren wie in den früheren Jahrhunderten bei den Fällen, in welchen nach reiflicher Prüfung die Annahme dämonischer Besessenheit begründet erscheint, den Exorzismus vorzunehmen gestattet. Wer aber gewohnt ist, die Erscheinungen des echten kirchlichen Lebens nicht nur oberflächlich und nach dem Hörensagen zu beurteilen, sondern von der Nähe aus zu prüfen, wird auch hier seine Mühe mit der Einsicht belohnt finden, daß ein etwaiger Mißbrauch nicht der Kirche, sondern dem einzelnen zur Last fällt.

Welche Vorbedingungen fordert die Kirche von dem Geistlichen, der den Exorzismus vornimmt? Er soll in gleicher Weise, wie er durch Frömmigkeit sich auszeichnet, so durch Klugheit und durch ein reiferes Alter sich empfehlen und durch Lauterkeit des ganzen Wandels.[2]

---

[1] Vgl. z. B. Justin M., Apol. II 6; Minuc. Fel., Oct. 27; Tertull., Apol. 23.

[2] Rituale Romanum, Pauli V. P. M. iussu editum, tit. X, cap. 1, n. 1.

Welche Winke gibt ihm alsdann das Rituale? Zuerst, daß er die bewährten Autoren zu Rate ziehe, neben der eigenen Erfahrung![1]

Was wird ihm zugleich aufs nachdrücklichste eingeschärft? Daß er nicht leichtgläubig sei und nicht vorschnell einen Besessenheitsfall annehme! Und dies deshalb, weil er sonst in Gefahr kommt, Erscheinungen, welche der Melancholie oder anderen pathologischen Formen zugehören, dem bösen Geiste zuzuschreiben.[2] Natürlich setzt das Rituale den Fall als möglich voraus, daß gleichzeitig nebeneinander eine gewöhnliche Krankheit und eine dämonische Besessenheit statthabe[3]; es ist überhaupt beachtenswert, daß wiederholt die Besessenen als „infirmi" eingeführt werden.[4]

Wenn die Kirche darauf dringt, daß der Besessene, „falls er nach seinem geistigen und körperlichen Zustande hierzu fähig ist", die etwaigen sittlichen Defekte durch sakramentale Beichte tilge und so die Hindernisse der Befreiung vom bösen Feinde beseitige, daß er die heilige Kommunion würdig empfange, und daß er durch die Akte des Glaubens, durch innere Sammlung, demütiges, zuversichtliches Gebet, durch starkmütige Geduld positiv zu seiner Befreiung mitwirke,[5] so ist dies alles etwas Selbstverständliches, — schon deshalb, weil auch sonst bei den Sakramentalien — und der Exorzismus gehört zu ihnen — eine solche subjektive Mitwirkung verlangt wird. Auch der Ritus selbst mit seinen Lesungen, Psalmen, Adjurationen, Orationen ist, unbeschadet der Bedeutung, die dem Sakramentale als solchem zukommt, von hohem Werte für die Förderung der entsprechenden Stimmung, die nach der ausdrücklichen Anweisung des Rituale in dem zu Exorzisierenden „während des Ritus"[6] vorhanden sein soll.

Was endlich die Kennzeichen betrifft, welche darauf schließen lassen, daß es nicht um einen bloßen Krankheitsfall sich handle, so verzichtet das Rituale darauf, alle aufzuzählen.[7] Beispielsweise werden erwähnt: ein eigentliches Sprechen[8] in einer

[1] Ibid. n. 2.
[2] n. 3.
[3] n. 11.
[4] Vgl. n. 5, 6, 7; vgl. Augustin, Civ. D. 19, 4; De Gen. ad lit. 12, 17.
[5] n. 12.
[6] Ibid.
[7] Cf. n. 3 (et id genus alia).
[8] Über die Vorsicht in der Feststellung dieses Kriteriums (vgl. B. Heyne, Über Besessenheitswahn, 1904, 106 f.

dem Sprechenden unbekannten Sprache, die Offenbarung entfernter und verborgener Dinge, die Entfaltung einer Kraft, welche durchaus das natürliche Maß übersteigt. Dazu wird noch eigens gesagt, daß in dem Falle, in welchem mehrere Anzeichen zusammentreffen, auch das Urteil zuverlässiger sei.[1]

266 Sicherlich ist es ganz im Sinne der Kirche und liegt es in der Konsequenz der eben mitgeteilten Vorschriften, wenn die Theologen beifügen, daß man ein ärztliches Gutachten veranlassen solle.[2] Die oberste kirchliche Behörde selbst, welche in Sachen der Heiligsprechung über mystische Phänomene, die ins Körperliche einschlagen, entscheidet, tut dies nicht, ohne die Sachverständigen gehört zu haben, wie z. B. bei der Prüfung der Heilungswunder. Obwohl das Urteil eines im inneren und äußeren Leben erfahrenen und in der Krankenbeobachtung geübten Seelsorgers mit dem Urteile des Berufsarztes, wo es sich um Konstatierung einer Psychose handelt, regelmäßig übereinstimmen wird, so bringt doch, abgesehen von der kundigen Beratung im Dienste der Heilpflege, das fachmännische Gutachten offenkundige Vorteile. Nicht entschieden genug kann der Rat abgewiesen werden, den Scaramelli geben will: daß beim Zweifeln darüber, ob es um eine natürliche Krankheit oder um einen dämonischen Zustand sich handle, der geistliche Führer für sich selbst, ohne den Arzt entscheide. Als Grund gibt der Autor an, daß gemeinhin die Ärzte der Erfahrung ermangelten, die erforderlich sei, um mystische Zustände zu beurteilen, und geneigt seien, alles der Natur zuzuschreiben.[3] Allein auch nach kirchlichen Grundsätzen steht im Zweifel die Präsumption stets für den natürlichen Charakter und für die natürliche Verursachung. Die Anzeichen aber, welche nach Scaramelli auf dämonische Infestation schließen lassen, sind so problematisch, daß heute kein Theologe mehr daraufhin ein Urteil wagen wird. Denn daß gerade zur Zeit des Gebetes und des Empfanges der heiligen Sakramente Ohnmachten, Beklemmungen, Herzklopfen und ähnliche Dinge sich einstellen, und daß solche Zustände durch die Anwendung von geistlichen Mitteln, wie z. B. durch den Befehl des geistlichen Führers, weichen oder von selbst

---

[1] Rit. R., l. c. n. 3.

[2] So z. B. Benger, Pastoraltheologie 2, 709; Heyne 146.

[3] II 333 f. Vgl. dagegen A. Stöhr, Pastoralmedizin[4], 420 ff. u. 425 ff.

bei der Rückkehr zu profanen Beschäftigungen aufhören,[1] kann recht wohl auf natürliche Weise, durch Suggestion und Autosuggestion, erklärt werden, solange nicht weitere, bestimmtere Anzeichen gegen die natürliche Erklärung sprechen.

A. Stöhr, Pastoralmedizin, 331, sagt mit Recht: „Man sollte sich überall da, wo es sich darum handelt, den richtigen Standpunkt für die Beurteilung solcher rätselhafter Vorfälle zu finden, nie auf die persönlichen Eindrücke verlassen . . . Es sollte noch ein zweites Augenpaar seine Kontrolle üben, die um so dringender geboten ist, je lebhafter die Phantasie des ersten Beobachters im Augenblicke der geistigen Erregung durch das Gesehene und Gehörte in Wallung gerät, und je mehr er geneigt ist, bei Vorkommnissen, deren Erklärung auf dem gewöhnlichen Wege schwer fällt, sich vielleicht etwas allzu voreilig supranaturalistischen Anschauungen über deren Zustandekommen hinzugeben." Für Simulanten und Simulantinnen ist es ja ein besonderer Triumph, den Priester zu täuschen! Dem Arzte gegenüber verlieren sie vielfach, wenngleich nicht immer, die imponierende Sicherheit des Auftretens; damit ist die Entlarvung erleichtert. Ebenda, 332. Der gleiche Fachmann gibt eine sehr lehrreiche ausführliche Darstellung eines Scheindämonismus aus der eigenen Praxis, 326 ff. Ein Beispiel richtigen pastoralen Verfahrens in einem als Besessenheit ausgegebenen Krankheitsfall bei W. Weigandt, Beiträge zur Lehre von den psychischen Epidemien 1905 (es handelt sich um die i. J. 1895 erkrankte, am 25. Juni 1918 verstorbene Barbara Hein in Strahlungen).

Die Geschichte hat manche Begebenheit aufgezeichnet, die ge- 267
eignet ist, für alle Zukunft zu warnen vor Übereilung und vor Überschätzung des eigenen Urteils. Wir haben selbst Fälle, in denen ganze Kommissionen falsche Entscheidungen getroffen haben. Ich persönlich rechne hierher die bekannte Besessenheitsgeschichte der Nonnen von Loudun, und ich halte die Art und Weise für ganz verfehlt, in welcher Bonniot in dieser Frage zum Apologeten sich aufwirft. Es ist gar nicht abzusehen, weshalb mit der Erklärung der einschlägigen Berichte die Echtheit oder Unechtheit aller Besessenheitsfälle und die Existenz oder Nichtexistenz der gefallenen Engelgeister stehen und fallen solle, wie Bonniot unbesonnenerweise behauptet.[2] Die Symptome der Besessenen von Loudun fordern eben den Versuch einer pathologischen Erklärung geradezu heraus. Ohne Bedenken gibt Poulain zu, daß bei der Superiorin des Klosters, von welcher die Epidemie ihren Ausgang nahm, ein „pathologischer Fond" mit hinlänglicher Evidenz

[1] 333 f.
[2] L. c. 367.

konstatiert werden könne.[1] Auch Bonniot meint, daß wenigstens die Krämpfe, welche bei der Sache (nächst sexuellen Halluzinationen) eine so große Rolle spielen, zum guten Teil als krankhafte Erscheinungen aufzufassen seien.[2] Daß man aber einen Schritt weitergehen muß, scheint mir durch einen einzigen Umstand hinlänglich erwiesen. Bonniot selbst berichtet ihn. Nachdem man jahrelang mit einem gewaltigen Aufgebot von Exorzisten und Exorzismen an diesen bedauernswerten Kranken nichts ausgerichtet hatte, gewann man erst allmählich einen Erfolg, seitdem man mehr Mühe verwandte auf die Pflege des inneren Lebens und auf die gesamte aszetische Schulung. So ward dann nach fünfjähriger Prüfungszeit die Oberin Jeanne des Anges im Jahre 1637 von allen Quälereien befreit und völlig geheilt, vor allem durch das Verdienst des P. Surin aus der Gesellschaft Jesu. Nach seiner Abreise aber fuhr man fort, ihre noch nicht wiederhergestellten Mitschwestern zu exorzisieren bis zum Ende des Jahres 1638. Mehr und mehr nahmen die fremdartigen Zustände ab. Die „Besessenen" selbst „baten ihre Exorzisten, sie nicht mehr zu exorzisieren, da sie, wie sie sagten, hofften, sie würden, wenn man sie bloß mit ihrem Inneren sich beschäftigen ließe, nicht mehr von den Dämonen geplagt werden"! Weil sie immer wieder dasselbe sagten, ließen wenigstens die Exorzisten das äußere Aufsehen weg, mit dem sie früher die Exorzismen vorgenommen hatten — man war u. a. prozessionsweise in die Kirche gezogen! Endlich zogen sich die Exorzisten ganz zurück, da der König die ausgeworfene Sustentation strich, und alsbald waren alle Nonnen so ruhig wie die früher geheilte Oberin![3] Von 1632 bis 1639 hatten die als dämonisch betrachteten Zustände gedauert, bis sie schließlich völlig erloschen waren. Man muß wohl Debreyne[4] recht geben, der, ohne eine nähere Untersuchung des Falles zu unternehmen, hinlänglich

[1] Grâces d'oraison, 428 [1].

[2] 385 u. 395.

[3] 397 f. Bonniot sagt zur Erklärung des wichtigen Umstandes, daß die Exorzismen erfolglos waren, während ihre Einschränkung, bzw. Unterlassung zur Heilung führte: „Damit diese Prüfungen in dem Maße förderlich wären, welches Gott ihnen zugemessen hatte, durfte die Befreiung nicht das Resultat der Exorzismen, sondern mußte die Frucht ihrer Fortschritte in den christlichen Tugenden sein!" (S. 396.) Aber liegt es denn wirklich nicht um vieles näher, die Sache dadurch zu erklären, daß der Exorzismus nicht wirkte, weil keine Besessenheit vorhanden war?

[4] Théol. mor., 5, 327.

andeutet, daß bei anderer Behandlung das Übel rascher gewichen wäre.

Debreyne weiß von einem ähnlichen Falle zu berichten, in welchen er selbst ärztlich einzugreifen berufen war. Auch hier handelte es sich um die Mitglieder eines Frauenklosters, welche von einer epidemischen psychischen Störung befallen waren. Sie hörten in den Gängen vor ihren Schlafzellen nächtlicherweile entsetzliches Schreien und Heulen und dann wieder Stürmen und Donnern bei heiterstem Himmel. Dazu kamen dann heftige Konvulsionen, Lach- und Weinkrämpfe. Sie nahmen auch die schwierigsten, mit dem Gleichgewichtsgesetze anscheinend nicht zu vereinbarenden Stellungen an, unternahmen mit erstaunlicher Gewandtheit spontane Kletterübungen, selbst während der Zeit ihrer religiösen Übungen. Dazu kamen regellose Irrfahrten der Phantasie und begreiflicherweise auch schwere Depressionen des Gemütes, sowie Trübungen des gesamten geistigen Lebens und des sittlichen Empfindens.[1] Was hier vor allem interessiert, ist die therapeutische Methode, welche Debreyne anwandte. Er sah sofort ein, daß alles, was die Aufmerksamkeit der Kranken und der Umgebung stärker auf diese abnormen Dinge hinlenkte, genau so schädlich einwirken müßte, als jedes Ablenkungsmittel einen günstigen Einfluß ausüben werde. Anhaltende, aber abwechselnde körperliche Arbeit und Einhaltung der gewöhnlichen klösterlichen Lebensordnung unter energischer, heilsam demütigender Ignorierung der außerordentlichen Dinge führten zum Ziele.[2] — Was hier zur Therapie empfohlen wird, verdient auch nach seiten der Präventive die ernsteste Beachtung.

Walter macht im Anschluß an die Besprechung solcher Fälle die treffende Bemerkung: „Man sieht, daß auch die Pflegestätten der Frömmigkeit nicht von solchen entsetzlichen Heimsuchungen verschont blieben. Solche Klosterepidemien scheinen jedoch verhältnismäßig selten zu sein. Immerhin geben sie dem Seelsorger einen beherzigenswerten Wink: er möge Sorge tragen, daß die aszetischen Übungen innerhalb mäßiger Schranken betrieben werden, daß der Hauptakzent mehr auf Abtötung des Willens als auf Martern des Körpers gelegt werde, ferner daß die Gesetze der Hygiene befolgt werden, was Ernährung, Ruhe und Erholung anlangt.

---

[1] Ibid. 330 s.

[2] 331 s.

Auch das geistliche Leben, die Betrachtung usw. muß derartig geordnet sein, daß die Phantasie sich nicht allzusehr erhitze, besonders was die Vorstellungen vom Reiche und Wirken Satans anlangt."[1]

Ich möchte daran eine Beobachtung von Poulain anschließen, die einen speziellen Beitrag zur präservativen und therapeutischen Kasuistik auf diesem Gebiete darstellt. „Stellen wir uns", sagt der Autor, „ein frommes, für äußere Eindrücke sehr empfängliches Mädchen vor, das zufällig hört, wie eine Blasphemie gegen Gott ausgesprochen wird, und das darüber sehr erschrickt. Nachher kommt dieser Person die lebhafte Erinnerung daran, — einmal, zweimal. Bei der Zartheit des Gewissens zittert sie über den Gedanken, daß ihr selbst ein solches blasphemisches Wort über die Lippen komme. Die Einbildungskraft beschäftigt sich mehr und mehr damit, und auf einmal ertappt sie sich darüber, daß sie angefangen hat, solche Worte zu bilden, gerade wie andere von selbst eine Singweise wiederholen, die sie interessiert hat."[2] Auf diesem Wege kann in der Tat, beim Hinzukommen weiterer physischer oder psychischer Irritationen, der Besessenheitswahn, an jene Zwangsbewegungen anknüpfend, sich ausbilden.

268 Nicht minder würde sich für den Besessenheitswahn disponieren, wer der Prätention folgte, als Opfer für andere von Gott zur Erduldung dämonischer Infestation bestimmt zu sein. Poulain warnt nachdrücklich vor solchen Tendenzen.[3] Liest man die Krankheitsgeschichte des im Loudunbericht erwähnten P. Surin, so kann man unmöglich verkennen, daß, so lauter und heroisch auch in diesem Falle die Absicht war, dennoch die Bitte Surins, an Stelle der Oberin einen Teil der Besessenheitsqualen zu übernehmen,[4] ursächlich, und zwar in Weise einer natürlichen Verursachung, auf die vorübergehende psychopathische Verfassung des edlen Mannes einwirkte.

269 Dabei braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß die Annahme pathologischer Erscheinungen bei Surin und überhaupt die Hervorhebung der pathologischen Momente bei den Besessen-

---

[1] A. a. O. S. 296. Dazu vergleiche man auch die weisen Mahnungen der hl. Theresia, oben n. 151.

[2] L. c. p. 438.

[3] p. 431 f.

[4] Siehe Bonniot 379 f.; Debreyne 327 ss.

heitsberichten nicht die Bedeutung hat, einen Schatten auf die betreffenden Personen zu werfen. Was Surin vor und nach seiner Erkrankung als Schriftsteller geleistet hat, bleibt durch die Krankheitsepoche wahrlich unberührt, um so mehr als er, wie oben erwähnt, den Ruhm so manchen Arztes teilt, der, um den Patienten zu retten, sich selbst gefährdet. Aber auch die „Besessenen", von deren Heilung die Rede war, dürfen nicht der Simulation bezichtigt werden, sondern waren eben Opfer ihrer Halluzinationen, waren mehr oder minder physisch-psychisch krank. Es begegnet darum auch keinerlei prinzipiellem Bedenken, wenn die Vermutung ausgesprochen wird, daß ein nicht geringer Teil von den dämonischen Infestationen, über welche manche Heiligenbiographien aus älterer und neuerer Zeit berichten, in das Gebiet der natürlichen Phänomene gehöre.[1] Ich begnüge mich hier mit einer einzigen Frage. Um zu erklären, warum auch heilige Personen vom bösen Feinde besessen worden seien, sagt Scaramelli,[2] daß hierin eine göttliche Strafe zu sehen sei: wenngleich jene Personen nur durch läßliche Sünden sich vergangen hätten, so habe doch Gott durch eine so derbe Züchtigung zeigen wollen, wie sehr ihm ihre Fehler mißfallen haben — ihnen und anderen zur Abschreckung. Ich frage nun, ob diese Hypothese wirklich den Vorzug verdient vor der Meinung, daß in gar manchem Falle die vermeintlichen dämonischen Nachstellungen nichts anderes waren als Gebilde der Einbildungskraft, gefördert durch die so oft ganz unerhörte Entziehung von Nahrung und Schlaf bei gleichzeitiger intensivster geistiger Beschäftigung!

Wer nicht gleichgültig ist gegenüber dem wahren Wohl der Gläubigen und der Ehre der Kirche, wird jedenfalls dringend wünschen, daß die kritiklose Weitergabe aller möglichen Spukgeschichten der Vergangenheit angehöre.[3]

---

[1] J. Stoffels, Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius, Theol. u. Gl., 2 (1910) 828 (Sonderabdruck, 1911, S. 31) leitet aus seiner Untersuchung folgendes Kriterium ab: „Wenn in der Geschichte christlicher Heiligen oder ehrwürdiger Personen auf Grund bestimmter organischer und seelischer Vorbedingungen dämonische Angriffe auf die verschiedenen Sinnesgebiete als objektiv empfunden und berichtet werden, ohne daß solche Vorgänge den Sinnen anderer unbefangener Zeugen objektiv erkennbar werden, dann spricht die Präsumption dafür, daß es sich um Halluzinationen, bzw. Illusionen handelt."

[2] II 301.

[3] Vgl. dazu Schneider, 530.

II. Hypnotismus und Spiritismus.

270 Noch ist es notwendig, mit kurzen Worten auf die Frage einzugehen, ob die hypnotischen und spiritistischen Phänomene auf eine dämonische Ursächlichkeit hinweisen.

Hypnose besagt im allgemeinen die künstliche Herstellung eines schlafverwandten Zustandes. Dies wird auf verschiedenen Wegen versucht, welche indessen darin übereinkommen, daß eine Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von Sinnesreizen und eine gewisse Abhängigkeit des Willensgebrauches des Hypnotisierten vom Hypnotisierenden stattfindet. Gewöhnlich wird die erwähnte Konzentration in der Weise gewonnen, daß der Einzuschläfernde längere Zeit hindurch einen Gegenstand, z. B. eine Taschenuhr, gleichmäßig „fixiert", bei gleichzeitigem Zureden („Suggerieren") des Hypnotiseurs; auch dieses Zureden allein kann die Einschläferung herbeiführen. Bei den für diese Experimente geeigneten Individuen tritt alsdann mit dem schlafähnlichen Zustande gleichzeitig eine derartige Beeinflussung ihres Willens durch den Hypnotisierenden ein, daß dessen Befehle mit automatischer Pünktlichkeit befolgt werden, bis die Freigabe des Willens wieder erfolgt. Sowohl nach dem wesentlichen Charakter der psychophysischen Erscheinungen als nach der Benützung zu Heilungszwecken hängt der jetzige Hypnotismus mit dem Mesmerschen Magnetismus zusammen, der trotz der Anwendung „magnetischer Striche" seine Erfolge der damit verbundenen oder darin liegenden suggestiven Einwirkung zu danken hat, wie dies seit Braids Versuchen immer allgemeiner anerkannt wurde. Wichtig ist noch, zu bemerken, daß es auch eine der Fremdhypnose ähnliche künstliche „Selbsteinschläferung" gibt. So vollziehen vielfach die spiritistischen Medien in einem solchen, beispielsweise durch Absingen religiöser Lieder herbeigeführten, bzw. mitherbeigeführten „hypnotischen" Zustand („Trance", Verzückung) ihre Leistungen; manchmal freilich wird dieser Zustand von den Medien nur simuliert.

„Spiritismus" ist, wie Hypnotismus, ein Sammelname, unter dem sehr verschiedene Dinge sich verbinden. Gemeinsam ist der in praktischen Versuchen sich betätigende Anspruch, daß man vermittels einzelner durch besondere Begabung und besondere Ausbildung dazu befähigter Personen („Medien") mit den Geistern

der jenseitigen Welt („spirits", daher der Name!) in einen Verkehr treten könne, der von der Willkür der „Medien" abhinge.[1] Daran schließt sich ein ganzer Jahrmarkt von speziösen Kunststücken, die mit der ernstesten Miene der Welt den Adepten, nicht selten um gutes Eintrittsgeld, geboten werden, wie Tischklopfen, Tischrücken, Geisterspräche, Geisterschrift, Geisterphotographie, Blumen- und Nippsachenspenden. Überdies müssen dann einige halb- und scheinreligiöse Reminiszenzen herhalten, um, so gut es geht, das Spiel der spiritistischen „Seancen" über das Niveau der gewöhnlichen Gauklerproduktionen zu erheben und salonfähiger zu machen. Das sind, soweit nicht psychologische und psychopathische Phänomone vorliegen, die mit den hypnotischen verwandt sind, die Phänomene des landläufigen Spiritismus, welche bei manchen sanguinische Hoffnungen auf eine wirksame Widerlegung des Materialismus erwecken, bei anderen als offenbare Manifestationen der Höllengeister gelten!

Es liegt außerhalb der Aufgaben der Mystik, diesen Gebieten 271
eine eingehende Behandlung zuzuwenden. Doch kann sie nicht stillschweigend an ihnen vorübergehen. Dies ist auch deshalb unstatthaft, weil zuweilen (in vermeintlichem religiösen Eifer) ein Standpunkt eingenommen wird, als ob die kirchliche Wissenschaft ein grundsätzliches Interesse daran habe, dämonische Einwirkungen auf dem Gebiete des Hypnotismus und Spiritismus festzustellen. Man weist hin auf die kirchlichen Verbote des Magnetismus und Spiritismus. Doch ist zu beachten, daß das heilige Offizium (im Jahre 1840, 12. Juni) auf eine Anfrage über die Anwendung des Magnetismus folgende Antwort gab: „Bei Vermeidung jedes Irrtums und Aberglaubens und jeder ausdrücklichen oder stillschweigenden Anrufung des Teufels ist die Anwendung des Magnetismus, d. h. die tatsächliche Verwendung natürlicher Mittel, welche sonst erlaubt sind, nicht moralisch verboten, falls sie nicht einen schlechten Zweck hat." Daraufhin unterbreitete der Bischof von Lausanne einige im Detail beschriebene Fälle „magnetischer" Experimente zur Beurteilung und empfing (im Jahre 1841, 15. Juli) die Antwort, daß eine Anwendung des Magnetismus, wie sie in diesen Fällen beschrieben werde, nicht erlaubt sei. In einem späteren Rundschreiben (vom 30. Juli 1856) verurteilt das heilige

[1] Insofern ist der Spiritismus ein Seitenstück zum Magismus, allerdings auch eine tiefere Verirrung.

Offizium strenge die Mißbräuche, welche in nächster Verbindung mit dem Magnetismus sich einstellen können.[1] Und eine neuere Entscheidung (vom 30. März 1898) verbietet ausdrücklich die spiritistischen Experimente, auch unter der Voraussetzung, daß man jeden Kontakt mit den bösen Geistern ausschließen und lediglich mit den guten Geistern sich in Rapport setzen wolle. Überblickt man nur ein wenig die vielfachen, zum Teil in unmittelbarer Aufdringlichkeit sich einstellenden Gefahren der Hellseher- und Geisterseher-Experimente, sowie der hypnotischen Sitzungen — Gefahren nicht minder für die physische und psychische Gesundheit als für die Sittlichkeit und Religiosität —, so findet man die kirchlichen Verbote des genannten Experimentierens ebenso begründet wie die Vorsichtsmaßregeln der Moralisten für die etwaige Verwendung der hypnotischen Suggestion zu medizinellen Zwecken. Haben doch auch eine Reihe von Regierungen, und zwar auf ärztliche Anregung hin, den Gebrauch des Hypnotismus eingeschränkt durch das Verbot öffentlicher hypnotischer Schaustellungen![2]

Imbert ist aber in völligem Irrtum, wenn er aus der oben zitierten Antwort des heiligen Offiziums vom Jahre 1841 eine allgemein lautende These konstruieren und die Folgerung ziehen will, auch der ganze Hypnotismus sei von der Kirche verurteilt, bzw. als des Diabolismus verdächtig bezeichnet, — da ja eine Trennung von Magnetismus und Hypnotismus untunlich sei![3] In seiner Polemik gegen Coconnier sucht Imbert weitere Argumente für seine Thesis. In dem Dekret, durch welches der Prozeß zur Seligsprechung der ehrwürdigen Maria Franziska von Sales Chappuis eröffnet werde, finde sich eine indirekte Verurteilung des Magnetismus, weil darin die ehrwürdige Klosterfrau gerühmt werde, „daß sie mehrere Personen von den Verwegenheiten des Gallikanismus, von den Superstitionen des Magnetismus und von den Überbleibseln des Jansenismus abgebracht habe"! Außerdem habe, fährt der Autor fort, die gottselige Katharina Emmerich, als ihr Arzt und ihr Beichtvater daran dachten, zur Linderung

[1] Siehe F. A. Göpfert, Moraltheologie[7], Bd. 1, 1913, 514; H. Haan im K.-L. 8, 469.

[2] Vgl. z. B. den preußischen Ministerialerlaß vom 12. Mai 1881 im Ministerialblatt für die innere Verwaltung, 1881, S. 170. Siehe über die Gefahren der hypnotischen Prozeduren die näheren Ausführungen und Belege bei Walter 236 ff.

[3] L'hypnotisme et la stigmatisation, 1899, p. 60.

ihrer Schmerzen den Magnetismus anzuwenden, dies mit der Begründung abgelehnt, daß der Magnetismus an die Magie angrenze![1] Und in ähnlicher Weise habe sich der selige Pfarrer von Ars über den dämonischen Charakter des Magnetismus ausgesprochen![2] Eine auf solchem Wege versuchte Argumentation muß sich wohl wiederholt sagen lassen, daß sie unzulässig sei; sie ist auch wehrlos gegen den Vorwurf, daß sie den katholischen Standpunkt kompromittiere.[3] Daß die fraglichen Antworten des heiligen Offiziums keine allgemeine Entscheidung geben in dem Sinne, wie es Imbert annimmt, ist aus dem oben Gesagten ersichtlich. Noch weit weniger ist dies natürlich der Fall bei der zitierten Stelle aus dem Dekret der Riten-Kongregation. Den Aussagen eines einzelnen Dieners Gottes aber kommt eine entscheidende Bedeutung ohnehin nicht zu. Übrigens weiß dies Imbert selbst recht gut, da er in ähnlichen Fällen von einer „Inkompetenz" in fachwissenschaftlichen Fragen zu sprechen für angebracht findet.[4]

Ganz anders als der Mediziner Imbert[5] sprechen die zuver- 272
lässigsten theologischen Beurteiler, die in jüngster Zeit eingehender mit den magnetischen, hypnotischen, spiritistischen Phänomenen sich beschäftigt haben. Nicht als ob sie aus Konnivenz gegen den Unglauben sich scheuen würden, überhaupt die Frage der dämonischen Verursachung in Erwägung zu ziehen. Im Gegenteil! Sie geben zu, daß der Spiritismus „als Inbegriff theoretischer Verirrungen und abergläubischer Praktiken mit dem Mal des Grund- und Urbösen gebrandmarkt sei",[6] daß er eine teuflische Versuchung im großen Stil bedeute wegen des ganzen Charakters und der unheimlichen Ausbreitung dieses modernen Wahnes, sowie seiner verderblichen Folgen für Sitte und Religion und vor allem wegen seines Wütens gegen die Gottheit Christi und gegen die Kirche.[7]

[1] Ibid. 61.

[2] 62.

[3] Vgl. „Spektator" (Dr. Ferrand) in mehreren Artikeln in Le Monde v. J. 1894 u. 1895, bei Imbert 16.

[4] 18 und 40.

[5] Vgl. noch Dr. med.. Lapponi, Hypnotismus und Spiritismus, Autorisierte deutsche Ausgabe von M. Luttenbacher, 1906.

[6] Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., 1885, S. 545.

[7] Walter, l. c. 395; Beßmer, Stimmen aus M. L., Bd. 64 (1903 I) 57. Dazu vgl. F. A. Göpfert, Moraltheologie[7], 1, 513 f.; A. Koch, Moraltheologie[3] 404; A. Steumer, Der Geisterglaube in alter und neuer Zeit, 1907, vgl. Kirchl. Hand-Lex. II 2175 ff.; American Eccles. Review, 38 (1908, I) 286 f.

Sie sprechen sich dahin aus, daß, „falls einmal klar und deutlich die Notwendigkeit übernatürlicher Agentien sich herausstellen sollte, dann als solche nicht, wie die Spiritisten mit ihren Orakeln gewöhnlich behaupten, die Geister von Verstorbenen, nicht Kant, Schopenhauer, Schiller, sondern, angesichts des albernen, abergläubischen spiritistischen Treibens überhaupt und der antichristlichen Kundgebungen des Spiritismus insbesondere, höllische Lügengeister anzusehen seien".[1] Aber — wenn man ein anderes Wort Gutberlets in weiterer Fassung nehmen darf — der mystische Charakter, der diesen Dingen bis in die neueste Zeit anhaftete, ist vielfach verschwunden und hat den Versuchen einer psycho-physischen oder physiologischen Erklärung Platz gemacht.[2] Dies ist auch die Anschauung von L. Schütz: prüft man die hypnotischen Erscheinungen und ihre Entstehungsweise näher, so stellt sich mehr und mehr heraus, daß nicht bloß dem Anscheine nach, sondern in Wirklichkeit die angewandten Mittel *die bewirkenden Ursachen* der hypnotischen Phänomene sind, „daß man wenigstens mit Bezug auf keine einzige derselben das kontradiktorische Gegenteil des Gesagten beweisen kann". Dann darf man aber auch „den ganzen Hypnotismus für etwas Natürliches, d. h. psychologisch Erklärbares ausgeben".[3] Ähnlich hat H. Haan in den Laacher Stimmen für einen besonderen Kreis von Phänomenen sich ausgesprochen. „Wir können die Unmöglichkeit, alle sicher festgestellten, rein körperlichen Zustände natürlich zu erklären, als nicht bewiesen bezeichnen. Solange der Beweis aber nicht erbracht ist, sind wir nicht berechtigt, andere als natürliche Ursachen anzunehmen."[4] Schanz endlich hat sein Urteil (speziell über den Spiritismus) dahin zusammengefaßt, es werde immer wahrscheinlicher, daß die gesamten Erscheinungen, sofern sie gesichert sind, physiologisch und psychologisch sich erklären lassen.[5]

In welcher Weise die natürliche Erklärung der spiritistischen Phänomene versucht wird, möge an einem Beispiele gezeigt werden. Wir wählen das bekannte, in seiner Bedeutung merkwürdig aufgebauschte Tischrücken und „Klopfsprechen", und zwar in seiner potenzierten Form als „Psychographieren". „Es gibt eine umfassende, angeblich auf psychographischem

[1] Gutberlet, Kampf um die Seele, 278.
[2] Ebenda 427.
[3] Philos. Jahrb. 10 (1897) 143. Vgl. Fröbes II 614 ff.
[4] Stimmen aus M. L., 39. Bd., 258, vgl. 508 ff.
[5] K.-L. 11, 652, vgl. Th. Qu.-Schr. 1901, 43.

Wege gewonnene Literatur. Die spiritistischen Lehren von der Existenz der Geister und von dem Verkehre mit denselben beruhen zum großen Teil auf derartigen mysteriös erscheinenden Mitteilungen." (Henneberg, Archiv für Psychiatrie, 34, 1901, S. 1005.)

Zur Würdigung dieser auf „Geisterschrift" zurückgehenden Literatur sind zunächst zwei Umstände von hohem, ja ausschlaggebenden Gewichte.

Der Inhalt dieser vorgeblichen Mitteilungen aus der höheren Welt ist nämlich von erstaunlicher Dürftigkeit und Einförmigkeit, ja Trivialität. Um aber festzustellen, daß diese spiritistischen Kundgebungen wirklich auf Einflüssen beruhen, die außerhalb der psychographierenden Medien liegen, müßte doch, wie Beßmer mit Recht mit Bezugnahme auf das automatische Schreiben fordert, untersucht werden, ob der Inhalt den natürlichen Wissensstand des Schreibenden übersteigt (Stimmen aus Maria Laach, Bd. 64, S. 57; vgl. Henneberg, l. c. S. 1007). Freilich, in dem bekannten Rothe-Prozeß, auf welchen wir noch zu sprechen kommen, wurde zeugenmäßig bekundet, daß die Trancereden der Rothe „tief ergreifend und gedankenreich waren", „Samenkörner für die Seele", kurz Reden, die das Medium „nicht aus sich selbst haben konnte". Ebenso werden manchen überzeugten Spiritisten die geisterschriftlichen Mitteilungen als übermenschliche erscheinen. „Wer nichts von Wärme weiß," hat man im Mittelalter gesagt, „dem scheinet auch das Laue heiß" (Lamprecht von Regensburg). Wer aus der öden Sandebene eines völligen religiösen Pauperismus kommt, mag über eine kleine Erhebung von spiritistischer Frömmigkeit wie über Alpenhöhen der Seele sich entzücken. Der Sachverständige, der Oberarzt der Charité, Dr. Henneberg, verlas im gleichen Prozesse Proben jener „gedankenreichen" Geisterworte nach einem in der Charité aufgenommenen Stenogramm. Der Mensch, heißt es dort, „gleicht einem Wagen; die Gemütsbewegungen sind die Pferde, die Vernunft ist der Fuhrmann. Wenn nun dann einmal der Fuhrmann die Zügel verliert, wehe dann Wagen und Pferden! Dann sind oft die Mutigsten die Gefährlichsten!" Und später: „Wo kommt denn aller Zwist auf eurer Erde her, alle Ungerechtigkeit, aller Zweifel und alle Vergehen? Nur aus dem Mangel der Liebe. Ich meine nicht die Liebe, so wie der Körper den Körper liebt; das ist nicht die selige Liebe. Sondern ihr sollt euch lieben, ihr Erdenkinder, so wie der Herr euch liebt!" . . . Man braucht sich nicht zu wundern, wenn manche christliche und echt religiöse Ideen als Weizenkörner unter der Spreu sich finden. Man braucht nicht einmal zur Erklärung derselben auf Erinnerungen aus früherer religiöser Betätigung hinzuweisen. Es gibt für manches einen viel einfacheren Weg. Beim gleichen Prozesse wurde konstatiert, daß eine von den Rotheschen Trancereden die Wiedergabe eines Abschnittes aus einem alten Gesangbuche war, aus dem das Medium eben die Rede memoriert hatte; es war das „Morgen- und Abendopfer", 10. Auflage, Sulzbach, 1839. (Siehe Sitzungen der ersten Strafkammer des Landgerichts II Berlin, 23.—28. März 1903, nach dem Berichte der Kölnischen Volkszeitung.) Wir haben diesen Hinweis auf die Trancereden vorweggenommen, weil sie mit den psychographischen Offenbarungen auf gleichem Niveau stehen.

Außerdem ist für den Charakter der sog. Geisterschriften wohl zu beachten, daß nach dem Urteil der Fachleute bei psychographierenden Personen ziemlich häufig geistige Störungen vorkommen (Henneberg, a. a. O., S. 1007 f.; vgl. Geigel in der Münchener Medizinischen Wochenschrift 1898, S. 667). Dies zwingt, krankhafte Überanstrengung oder krankhafte Veranlagung anzunehmen, nicht aber gnadenvollen Verkehr mit der Geisterwelt.

273 Doch sehen wir jetzt zu, wie man die „Geisterkommunikationen" auf natürliche Vorgänge zurückzuführen sucht. Henneberg berichtet im Anschluß an A. Lehmann (Aberglaube und Zauberei, Stuttgart 1898). Zuerst über das Tischrücken!

„Daß die Unruhe des Tisches unwillkürlichen und den betreffenden Personen vielfach nicht zum Bewußtsein kommenden Zitterbewegungen der auf dem Tische ruhenden Hände ihren Ursprung verdankt, leuchtet ohne weiteres ein.[1] Einer besonderen Erklärung bedarf es jedoch, daß die von den verschiedenen an einer Tischsitzung teilnehmenden Personen ausgehenden Bewegungen schließlich in einem bestimmen Sinn erfolgen, sich summieren und so erhebliche Erfolge hervorrufen. Lehmann hat nun von den Erschütterungen, die von den einzelnen an einer Sitzung beteiligten Personen ausgehen, Kurven aufgenommen. Er hat dabei gefunden, daß die Schwingungszahl der physiologischen Zitterbewegungen sich während der Sitzung bei den Teilnehmern verringert, und daß, wenn der Tisch in Bewegung gerät, die Teilnehmer sich hinsichtlich der Schwingungszahl ihrer Zitterbewegungen in zwei Gruppen geteilt haben, z. B. in eine, die vier, und in eine andere, die fünf Bewegungen in der Sekunde ausführt. Wirken nun beide Gruppen gleichzeitig auf den Tisch, so müssen sich die Stöße in bestimmten Intervallen gegenseitig verstärken oder abschwächen. Durch die einmal hervorgetretene Bewegung des Tisches erhalten die Teilnehmer der Tischsitzung die Vorstellung von einer bestimmten Richtung derselben. Diese Vorstellung wirkt dann auf die unwillkürlichen Bewegungen ein und verstärkt sie des weiteren in der einmal angeschlagenen Richtung."

„Ist durch Tischklopfen erst einmal nach der bekannten Methode" (vgl. hierüber unten) „ein Buchstabe oder ein Wort ermittelt, so wirkt dieses, indem es die gleichen Vorstellungen mindestens bei einer Gruppe der Teilnehmer hervorruft, als Suggestion auf dieselben ein und beherrscht auf diese Weise die weiteren Tischbewegungen." In den Zirkeln des Populär-Spiritismus „findet sich regelmäßig die eine oder die andere als besonders medial veranlagt geltende Person, d. h. ein der Suggestion und Autosuggestion besonders zugängliches, zu automatischen Bewegungen disponiertes, bzw. mystifizierender Spielerei sich zuneigendes Individuum, das mehr oder weniger unbewußt und unwillkürlich die Tischklopferei übernimmt, während die übrigen Personen unter dem Einfluß der sie

[1] Nach dieser Seite hin ist lehrreich, was L. Staudenmaier, Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft, 1912, 18 ff., von seinen eigenen „psychographischen" Versuchen berichtet.

beherrschenden Vorstellungen begünstigend oder hemmend auf die Tischbewegungen einwirken" (a. a. O., S. 1001).

Hat man sich über eine bestimmte Bedeutung der Klopflaute geeinigt, z. B. daß einmaliges Klopfen „ja" oder zweimaliges Klopfen „nein" bedeutet, so hat man bereits eine elementare Klopfsprache. Weiter geht man — allerdings auf einem sehr langweiligen Wege —, indem man die Buchstaben des Alphabets rezitiert und jeweils den Buchstaben notiert, bei welchem das Klopfen eintritt; durch Zusammenfügen der Buchstaben entstehen dann die „bedeutsamen" Worte. Für diese Fälle ist leicht einzusehen, wie auf dem oben skizzierten Wege (infolge stetig wiederholter, teils unwillkürlicher, teils willkürlicher Einwirkungen aus der Mitte der Teilnehmer) eine bestimmte Antwort erfolgen kann. Aber auch die „Aufschlüsse", welche durch eigens konstruierte oder durch improvisierte „Schreib"-Apparate erhalten werden, erfolgen auf dem gleichen Wege.

„Die im Handel befindlichen Psychographen (Emanulektor, Skriptoskop 2c.) bestehen meist aus einer Holz- oder Papptafel, auf der in verschiedener Anordnung sich die Buchstaben und die Zahlzeichen von 1—10, 274
auch in der Unterhaltung oftmals vorkommende Antworten, wie „ja", „nein", „das weiß ich nicht" 2c. vorfinden. Auf diese Tafel wird ein leicht verschiebbarer, vorne mit einem Zeiger versehener Gegenstand aufgelegt, den jede der teilnehmenden Personen mit einem Finger leicht berührt. (Eine derartige Einrichtung wird häufig improvisiert, indem z. B. die Buchstaben mit Kreide auf den Tisch geschrieben werden und eine Schachtel, eine Tasse, ein Weinglas an die Stelle des verschiebbaren Gegenstandes tritt.) Die Antworten auf die gestellten Fragen werden dadurch gewonnen, daß die durch den hin und her gleitenden Gegenstand aufgewiesenen Buchstaben zusammengereiht werden."

„Durch andere, gleichfalls im Handel befindliche Apparate wird eine wirkliche Schrift erzielt. Sie bestehen z. B. aus einem kleinen, dreibeinigen Tisch (Planchette), dessen einer Fuß durch ein Bleistift ersetzt ist, oder aus einem Gestell von Holzgriffen, das mit einem solchen armiert ist. Auch die Handhabung dieser Vorrichtung ist eine sehr einfache. Die Beteiligten berühren die Platte der Planchette oder ergreifen einen Handgriff des Gestells. Die Bleistiftspitze wird auf Papier aufgesetzt, und, da es unmöglich ist, die Hand auf die Dauer ruhig zu halten, so bekommt man bald Linien, schriftähnliche Kurven und bei genügender Ausdauer und ‚medialer' Begabung eine leserliche Schrift."

„Befassen sich auf diese Art mehrere Personen mit dem Psychographen, so ist der Vorgang in derselben Weise wie beim Tischrücken zu erklären. Durch sich summierende Zitterbewegungen wird der Apparat in Bewegung gesetzt. Durch Autosuggestion wird dann diese Bewegung in bestimmter Richtung beeinflußt — durch das Experiment ist ja in mannigfaltiger Art nachgewiesen, wie Vorstellungen in hohem Maße geeignet sind, unsere unwillkürlichen Bewegungen in bestimmte Bahnen zu lenken.

„Wird daher von einer mit dem Psychographen operierenden Gesellschaft oder einer Gruppe derselben ein bestimmtes Wort erwartet, so kann

es somit kaum wunderbar erscheinen, daß das betreffende Wort auch vom Psychographen geschrieben wird. Daß dies in manchen Zirkeln außerordentlich prompt vonstatten geht und umfangreiche und zusammenhängende Mitteilungen zustande kommen, dürfte sich in nicht so seltenen Fällen in einfacher Weise aus dem Umstande erklären, daß eine Person unter den Beteiligten ist, die der außerordentlich nahegerückten Versuchung, willkürlich beim Psychographieren nachzuhelfen, unterliegt. In anderen Fällen aber dürften die Bewegungen des Psychographen in unwillkürlicher Weise von einer Person verursacht werden, die zu automatischen, von nicht zum Bewußtsein gelangender psychischer Tätigkeit abhängenden Bewegungen in abnormer Weise disponiert ist" (a. a. O., S. 1004). Die nämliche Erklärung gilt für jede Art des automatischen Schreibens. Vgl. zur Sache Gutberlet, Psychophysik, 1905, S. 636 f.; Fröbes II 403.

Wie vielfach im gewöhnlichen Leben die Analogien solchen automatischen Arbeitens sind, zeigt jedem aufmerksamen Beobachter die Erfahrung. Beßmer weist u. a. auf das Traumleben hin, sowie auf die Musikvirtuosen. „Der geübte Violinist wirft einen Blick auf die Noten, und dann gleiten seine Finger mit bewunderungswürdiger Sicherheit über die Saiten hin, um die schwierigsten Klänge zur harmonischen Einheit zu verbinden" (Stimmen, l. c. S. 50 f.) — gewiß eine Summierung von automatischen Bewegungen, die weit komplizierter ist als das Niederschreiben einiger Sätze! Auch mancher Schriftsetzer, der bei völliger Zerstreuung Buchstaben- und Wortreihen setzt, sowie manche Telegraphistin könnte als Beispiel dienen. Also „*physiologische Reize*, seien sie peripherischer oder rein zentraler Natur, die Tätigkeit *des inneren Sinnes*, des Gedächtnisses, der Phantasie, endlich auch das Wirken *des Verstandes* sind die drei großen Faktoren, welche zur Erklärung jeglichen automatischen Schreibens dienen" (Ebenda, S. 55).

275 Wiederholt schon haben wir bisher die Möglichkeit offengehalten, daß bei den spiritistischen Phänomenen noch etwas anderes als psychologisch-physiologische Faktoren in Tätigkeit treten, nämlich gröbere oder feinere Formen der Mystifikation. Die vielen Enthüllungen solcher Täuschungen lassen leicht auch dort Taschenspielerstückchen vermuten, wo eine augenscheinliche Überführung nicht möglich war. Freilich erheben die Spiritisten hiergegen Protest. Die „Zeitschrift für Spiritismus" hat vor wenigen Jahren einen Aufruf an die Gegner „der neuen Wissenschaft" erlassen und auf die Millionenzahl ihrer Anhänger verwiesen, sowie auf die Myriaden der spiritistischen Werke und die Zenturien ihrer Zeitschriften. 60 Millionen Spiritisten soll es geben, mehr als 1000 Spiritistenverbände, mehr als 30 000 Bände, mehr als 200 Journale! Ich bemerke dazu, daß beispielsweise der Einblick in die „Psychischen Studien" v. J. 1900 eigentümliche Eindrücke macht. Dort werden „Okkultistische Reiseerlebnisse" „kreuz und quer durch die Welt" veröffentlicht, die an sich „merkwürdig" genug sind. Am merkwürdigsten aber ist eine Fußnote des gleichen Reiseerzählers in der Dezembernummer des Jahres 1905, zu Beginn der neuen Mitteilungen; hier beklagt er sich über Verkennung und Verleumdung, wozu dann der

Briefkasten des Herausgebers der „Psych. Stud." in der gleichen Nummer den Kommentar gibt: in der 2. Novemberwoche (1905) sei vor dem Schwurgericht des Landgerichts I zu Berlin der Meineidsprozeß Zimmermann zur Verhandlung gekommen, wobei der Verfasser obiger „Okkultistischer Erlebnisse" eine höchst unrühmliche Erwähnung und — Verurteilung gefunden habe. Dennoch, meint die Redaktion, die Reiseerlebnisse böten *ein so bedeutsames Interesse für die okkultistischen Gebiete*, daß man auf die Fortsetzung nicht verzichten wolle! Dabei ist der nämliche Reiseerzähler auch unter den Mitarbeitern mancher anderer spiritistischen Zeitschriften zu finden gewesen, wie La Revue Spirite (Paris), The Harbinger of Light (Melborne), The Banner of Light (Boston), Le Messager (Lüttich). Als ein Beispiel der Vertrauensseligkeit in spiritistischen Kreisen schien mir dies beachtenswert.

Weit eklatanter zeigte sich und zeigt sich die Leichtgläubigkeit der276
Spiritisten gegenüber den Gaunlerstückchen der Medien bei den „Sitzungen". Es ist mit Recht betont worden, daß selbst Eusapia (Paladino), die vor einer naturwissenschaftlichen Kommission, an der u. a. auch Du Prel und Aksakow teilnahmen, ihre Phänomene als „echt" erwiesen hatte, nachmals auf Betrug ertappt wurde, — daß Zöllner, Fechner, Crookes sich haben täuschen lassen, — daß das berühmte Medium Bernhard, mit dem man lange triumphieren konnte, schließlich entlarvt wurde (vgl. Gutberlet, Kampf um die Seele, 1899, S. 477).

Ich kann dennoch nicht unterlassen, auf den bereits erwähnten Rothe-Prozeß, der in Berlin i. J. 1903 geführt wurde, etwas einzugehen, da er einige Symptome der spiritistischen Epidemie an den Tag brachte, die nirgends sonst in gleichem Grade sich zeigten oder wenigstens nicht in gleichem Grade öffentlich nachgewiesen wurden. (Vgl. Erich Bohn, Der Fall Rothe, 1901.) Um es sogleich vorauszuschicken, das eigentlich Symptomatische war nicht sowohl die große Zahl der Dupierten und ihre Zusammensetzung aus den verschiedensten Bildungskreisen, und auch nicht die Keckheit und Plumpheit vieler Gaukeleien, sondern der Umstand, daß eine Reihe von Zeugen auch dann noch an der spiritistischen Erklärung und an der Unschuld des Mediums festhielten, als demselben die gewöhnlichsten Betrügereien auf die zweifellosesten Weise in ganzen Reihen von Fällen (im ganzen 60!) nachgewiesen und als dasselbe mitten im Betruge selbst ertappt worden war. Dazu kommt, daß das gleiche Medium schon i. J. 1894 in Hamburg der Schwindeleien war überführt und i. J. 1897 in Zwickau mit einem Strafmandat war bedacht worden. Dennoch war es „eines der edelsten, begabtesten, reinsten Medien, die seit fünfzig Jahren aufgestanden"!

Wer war diese Unschuldige? Welchem Mißgeschick fiel sie zum Opfer? Es war Anna Rothe, geb. am 8. September 1850, die Witwe eines Kesselschmiedes. Von der magnetischen Praxis, mit der sie früher sich beschäftigt hatte, ging sie zur „medialen" Praxis über und hatte in Chemnitz mit ihren Séancen so guten Erfolg, daß sie alsbald eine Berühmtheit wurde und von einem Impresario, dem früheren Kaufmann Jentsch, begleitet auf weiten Reisen vor den besseren Gesellschaftsklassen des In- und Auslandes

sich produzieren konnte. Was gab sie zum besten? Sie setzte die Leichtgläubigen in Kontakt mit den verstorbenen Angehörigen, von denen sie schriftliche Grüße und allerliebste Geschenke aus dem Jenseits herüberzauberte, wie Blumen, Südfrüchte, auch Bijouterien und selbst Kettchen aus den ägyptischen Königsgräbern! Die Blütezeit — und Erntezeit (denn die Eintrittsgelder beliefen sich sehr hoch) — begann für das „edle, reine, begabte" Medium mit dem Jahre 1898. Da nahm Rothe ihren Wohnsitz in Schöneberg bei Berlin, und der Aberglaube feierte seine Triumphe, bis der 1. März des Jahres 1902 den jähen Abschluß brachte. Zwei Kriminalkommissäre und eine Kriminalagentin waren in der spiritistischen Sitzung erschienen, und als die „Apporte" begannen und die Blumen durch das Zimmer flogen, geboten sie ein plötzliches „Halt" und stellten fest, daß Anna Rothe in einem (dafür eingerichteten) Unterkleid 153 Blumen, 4 Apfelsinen, 3 Zitronen für die Geistergeschenke vorrätig hatte; desgleichen hatten die Augen der spähenden Gerechtigkeit beobachtet, daß die Geisterklopftöne von Rothe mit ihren Stiefelabsätzen waren hervorgebracht worden.

Obwohl nun zum Überfluß bei den vielen Verhandlungstagen ein Betrug um den anderen erwiesen wurde, — obwohl man die Blumenhändlerinnen am Winterfeldtplatze kannte, bei welchen Rothe die Blumen kaufte, — obwohl man den Berliner Bazar nachwies, in welchem sie die „Kette aus dem ägyptischen Königsgrab" für einige Groschen gekauft hatte, und das Geschäft in Chemnitz, aus welchem ein gleichfalls „apportiertes" Büchlein stammte: entzogen sich eine ganze Reihe namhafter Spiritisten, die als Zeugen vernommen wurden, der Konsequenz aus diesen Feststellungen dadurch, daß sie auf die „Materialisation" oder auf „okkulte" Faktoren sich beriefen! Und darunter waren Zeugen von Rang und Bildung!

Das Gericht ließ die grenzenlose Leichtgläubigkeit der Spiritisten als mildernden Umstand gelten und lehnte auch nicht rundweg die Möglichkeit ab, daß Rothe habe glauben können, manchen ihrer Kunden etwas Gutes zu tun, indem sie dieselben durch ihre spiritistischen Experimente zu einer Art von Jenseitsglauben geführt habe; dagegen galt anderseits das frivole Spiel mit der Religion als straferschwerend. So die juristische Beurteilung dieser fortgesetzten Betrugsfälle. Wer hoffen wollte, daß mit dieser in größter Öffentlichkeit sich vollziehenden Niederlage des spiritistischen Wahnes eine Heilung der Leichtgläubigkeit erreicht worden sei, wird durch die Gerichtsannalen seit 1903 von dem Gegenteil belehrt. Daß man aber daraufhin ein Recht hat, den spiritistischen „Tatsachen" mit dreifachem Mißtrauen gegenüberzutreten, sollte von niemand bestritten werden. Gewiß sind viele Spiritisten, welche für die Tatsächlichkeit außergewöhnlicher, natürlich unerklärbarer Vorgänge eintreten, besten Glaubens und ehrlichster Gesinnung. Allein die eigene bona fides ist noch nicht ein ausreichender Schutz gegen die mala fides anderer.

Das Vorgeben der Spiritisten, durch ihre Medien mit den Abgestorbenen in Verkehr treten zu können, ist eben in dem einen Falle ein Betrug von *Täuschenden*, in dem anderen Falle ein Irrtum von *Getäuschten*, und es macht wenig Unterschied, ob sie von anderen oder von sich selber sich täuschen lassen.

Damit behaupten wir natürlich nicht, daß überhaupt jede Kommunikation der Verstorbenen mit den Lebenden eine Unmöglichkeit sei. Auch die ernstesten Forscher geben zu, daß z. B. manche Selbstanmeldungen der von dem Diesseits Scheidenden bei fernen Freunden und Verwandten etwas Tatsächliches an sich haben (siehe Schneider, Der neuere Geisterglaube S. 493 ff.). 277

Aber nicht immer wird man konstatieren können, ob eine wirkliche Kundgabe der Sterbenden bzw. Verstorbenen anzunehmen sei, oder ob es sich um ein naheliegendes psychologisches Phänomen handle. Ich begnüge mich hier, ein Beispiel aus dem Leben eines neueren Künstlers anzuführen.

Der bekannte Plastiker Meunier hatte Kenntnis, daß sein älterer Sohn hoffnungslos daniederliege. Inzwischen war der jüngere Sohn auf der Rückreise von Rio de Janeiro auf dem Schiffe am gelben Fieber erkrankt und gestorben. Wenn wir dem Biographen Meuniers glauben dürfen, fühlte plötzlich der Vater in seiner Werkstatt seine Schulter berührt, blickte um und sah seinen jüngeren Sohn in ein Leinentuch gehüllt vor sich stehen. Sofort eilte er nach Hause mit der Botschaft: „Georges ist tot". Wie aber im „Kunstwart" (1905, 1. Novemberheft, S. 125 f.) mitgeteilt wird, ergaben Erkundigungen in des Künstlers Familie den genaueren Sachverhalt. Am Abend vor dieser „Vision" war ein Telegramm angekommen, das den Tod des Sohnes meldete. Da es aber in englischer Sprache abgefaßt war, verstand der Vater den Inhalt nicht; die Umgebung gab nämlich anderes vor. Es erklärt sich nun leicht, daß die Umgebung trotz aller Verheimlichung ihre wahre Stimmung deutlich genug verriet, um den ohnehin durch den Zustand des älteren Sohnes beängstigten Vater den wahren Inhalt fürchten zu lassen, und daß diese Befürchtung bei der Lebhaftigkeit der Künstlerphantasie in jene Gesichts- und Gehörs-Halluzination sich verdichtete.

Auf ähnliche Weise werden sich manche Berichte erklären. „Hochgradige Gemütserregungen, anhaltende tiefe Trauer um einen geliebten Toten und heiße Sehnsucht nach ihm vermögen das Zentralorgan in einen Reizungszustand zu versetzen, der zu objektivierten d. i. in die Wirklichkeit projizierten Bildern führt, so daß Personen, die zu Halluzinationen überhaupt veranlagt sind, durch eine bloße Vorstellung, einen lebhaften Gedanken, eine heftige Gemütsbewegung Geistervisionen erzeugen können." So Schneider, Das andere Leben S. 554 f. Auch bei gesunder Körper- und Seelenverfassung können bloße Vorstellungen zu Halluzinationen sich verfestigen. „Walter Scott erzählt, daß er beim lebhaften Gedanken an seinen Freund Byron dessen Gestalt in den Vorhängen des Bettes zu erblicken glaubte." (Ebenda S. 554.) Vgl. noch Stehle, Philos. Jahrb. 19, 1906, 426 ff. (in der Artikelserie: Die Phantasie und ihre Tätigkeit 128 ff. und 421 ff.).

Wenn demnach in solchen Fällen stets große Zurückhaltung im Urteil geboten ist, so genügt diese Stellungnahme nicht gegenüber den spiritistischen Produktionen. Denn bei diesen ist soviel wie ausgeschlossen, daß es sich um Kundgaben der Abgestorbenen 278

handle. Weshalb? Bei den Spiritisten liegt die Sache nicht etwa so, daß den Seelen der Heimgegangenen die Fähigkeit zugesprochen wird, den Erdenbewohnern (vermöge göttlicher Zulassung) Mitteilungen zukommen zu lassen; vielmehr wird den medial begabten Erdbewohnern die Fähigkeit zugesprochen, einen Rapport mit den Entschlafenen anzuknüpfen. Auf Kommando der Medien sollen die ins Jenseits Eingegangenen erscheinen und sprechen! Wie unfreie Sklaven ihren Gebietern, wie Automaten an der Straße jedem Kinde, das ein Geldstück einwirft, so sollen die leibbefreiten Geister Personen zu Diensten sein, die als physisch oder psychisch krankhaft oder als sittlich minderwertig sich erweisen! Die zum ewigen Leben Berufenen sollen sich auf Geheiß des Mediums dazu hergeben, der Neugierde zu dienen, sollen sich zu Agenten erniedrigen, die dem Medium zu einem guten Geldgeschäft verhelfen! Denn je besser die Jenseitsnachrichten, um so sicherer der Zulauf!

Dazu nehme man die bereits erwähnte Trivialität der vorgeblichen Offenbarungen der „Spirits"![1] Es wäre doch eine lohnende Aufgabe der „Geister", über ihre Heimat, das Jenseits, neue, wichtige Aufschlüsse zu geben, neue, lichtvolle metaphysische Ideen zu vermitteln. Statt dessen betreffen die „Aufschlüsse" die ordinärsten Weltdinge, und das Jenseitsleben ist ganz mit Erdenfarben gezeichnet. Die „Spirits" sprechen gerade wie die Medien, deren Machtspruch sie gerufen, — bis auf den Tonfall, den Rothes „Friedchen" auch bei den Séancen in Paris natürlich nach sächsischer Art hören ließ!

Wenn man all dies nur oberflächlich würdigen will — die Abhängigkeit der Geister von den Medien, die Unwürdigkeit und Leere der Jenseitsvorstellungen, die Inhaltlosigkeit und Zwecklosigkeit der Manifestationen, die Minderwertigkeit der Medien,

[1] Dies Moment ist gegen den Spiritismus ausschlaggebend — so gut, wie es dereinst gegen das heidnische Prophetentum entscheidend war. Die Apologeten sprechen sich bestimmt dahin aus, es sei als Kriterium einer wahren mystischen Sendung zu fordern, daß dem religiösen Erkennen der Menschheit eine Bereicherung, dem religiös-sittlichen Streben eine Förderung zuteil werde. Eusebius v. C., Dem. ev. V, prooem., Migne 22, 340; Theodoret, Graec. aff. cur. X, Migne 83, 1069 f. Vgl. M. Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit, I, 1896, S. 83. — Zur Ablehnung des Spiritismus seitens der protestantischen Theologie vgl. z. B. Zöckler, Herzogs Real-Enzyklopädie [3], 18, 666; Th. Steinmann, Religion in Geschichte und Gegenwart, 5, 840 f.

die abstoßenden Begleiterscheinungen —, dann wird es schwer begreiflich, wie man ernstlich im Spiritismus ein Morgenrot begrüßen kann, das aus der Nacht des Materialismus, des Thanatismus, des Atheismus zum Tage einer idealen, religiösen Weltanschauung die hoffnungsfreudige, zuverlässige Brücke bilde.

So meinte Immanuel Hermann Fichte: „Eine so faktische, ja handgreifliche Überführung ist sicherlich von entschiedenem Werte einer Zeit gegenüber, welche sich gerade in der Unsterblichkeitsleugnung gefällt und mit dem selbstbewußten Stolze eines ‚starken Geistes' über solchen Aberglauben glücklich hinaus zu sein behauptet" (bei Schneider, Das andere Leben S. 216). Aksakow aber und Du Prel wissen es nicht anders, als daß der Spiritismus weit wirksamer als das philosophische und theologische Denken für das Fortleben der Seele nach dem Tode den Beweis führen könne. (Nach Gutberlet, Kampf um die Seele S. 479.) Aber weit richtiger scheint mir die Münchener Medizinische Wochenschrift zu urteilen, wenn sie in schroffem Gegensatz auf den widerreligiösen und materialistischen Charakter des Spiritismus hinweist. Hier heißt es u. a. (1898, S. 667): „Zerrüttete Nerven und entartete Gemüter sollen zu Dolmetschern der Wahrheit gemacht werden, zu Schlüsseln, welche die Tore des Himmels erschließen, die Geheimnisse der Zukunft aufdecken sollen. Die Krankheit wird als Prophetin der Weisheit aufgestellt und damit die Sünde, der Tod und der Teufel zu Herren der Welt gemacht. Gottes Wahrheit und des Menschen Segen weilt in der vollen Gesundheit, auf der breiten Landstraße des gesunden Menschenverstandes, im hellen Sonnenschein der Seele . . ."

„Die spiritistischen Anschauungen von dem Zustande des Geistes nach dem Tode sind unwürdig. Am verderblichsten aber erscheint das Zerrbild, welches das spiritistische System von dem Walten einer höheren Weltordnung entwirft, indem es Menschen von ganz gewöhnlicher geistiger und sittlicher Begabung zu Trägern übernatürlicher Kräfte und damit zu auserlesenen Werkzeugen der Vorsehung stempelt. In allen diesen Zügen und vor allem in der Materialisation verrät sich eine grob materialistische Tendenz, deren sich wohl die meisten nicht bewußt werden."

Nur *eine* Bemerkung sei noch beigefügt. Wenn der Zug des Menschen, auch jenseits der Diesseitsräume und -zeiten lebendige, persönliche, geistige Wesen zu suchen und eine Verbindung mit ihnen zu erstreben, religiös wertvoll sein soll, muß im vorhinein wenigstens ein Zweifaches feststehen: *einmal*, daß der Mensch sich des Wahnes erwehrt, jene Wesen sich hörig zu machen, und *sodann*, daß er zur Überzeugung sich erschwingt, daß jene überirdischen Geistwesen nicht minder wie die Menschen in Sein und Wirken von Gott ihrem Schöpfer abhangen.

Man darf nicht einwenden, daß einzelne durch die Spiritisten 279
zum Unsterblichkeitsglauben sich bekehren ließen.[1] Denn nicht

[1] Für die Tatsache stehen auch mir Belege zur Verfügung.

irgendein „Glaube", sondern ein vernünftiger Glaube, ein auf fester Grundlage ruhender Glaube hat wahrhaft religiösen Wert.[1] Nicht irgendwelche religiösen Vorstellungen und irgendwelche religionsähnlichen Formen führen zum Heile, sondern jenes religiöse Leben, das die Züge der Wahrheit und Heiligkeit trägt, Gottes würdig und des Menschen würdig sich erweist. Wer ein Urteil über den religiösen Wert des Spiritismus sich bilden will, der möge zuerst das Lichtreich des christlich-religiösen Lebens ins Auge fassen, das christliche Glaubensleben mit seinen Felsenfundamenten in den Grunderkenntnissen des vernünftigen Denkens und in den unleugbaren Offenbarungstatsachen, das katholische gottesdienstliche Leben mit seiner reichen und doch klaren Symbolik, mit seiner geheimnisvollen Erhabenheit bei aller volkstümlichen Verständlichkeit, und er möge die unschätzbaren Segnungen nicht übersehen, welche das christliche Denken und Leben den einzelnen, den sozialen Gemeinschaften, den Nationen gebracht hat! Alsdann möge er mit einem nüchternen Blick den spiritistischen Wahn betrachten mit seinen anthropologischen und eschatologischen Ungeheuerlichkeiten (man denke an die „Perispirits" und an die Herübernahme des Darwinismus auf das Seelengebiet durch Du Prel) und das gesamte spiritistische Treiben mit den schmählichen Mystifikationen, die nicht geleugnet werden können — ich glaube: er wird für den Spiritismus keine passendere Charakteristik finden als das Prophetenwort von jenen, die den Brunnquell des lebendigen Wassers verlassen und dafür Zisternen sich gegraben haben, die den Durstigen enttäuschen.[2]

In einem Sinne allerdings darf man sagen, daß der Spiritismus wider den Materialismus Zeugnis ablegt. Denn daß der Mensch selbst an diesen Geisterwahn sich anklammert trotz aller seiner Begleiterscheinungen, lieber als daß er dauernd auf jeden Ewigkeitsgedanken verzichten will, dies zeigt wahrlich, wie tief die Unsterblichkeitsidee in die menschliche Natur selber eingewurzelt

---

[1] Der Spiritismus bleibt Aberglaube „auch unter der Voraussetzung, daß alles Betrug und Täuschung sei". So Göpfert a. a. O. S. 513 mit der Begründung, daß eben die Spiritisten, „in der Absicht, Manifestationen zu erzielen, ihre Sitzungen abhalten".

[2] Jer. 2, 13. Vgl. zum Ganzen Ph. Kneib, Die Unsterblichkeit der Seele, bewiesen aus dem höheren Erkennen und Wollen, 1900, und Die Beweise für die Unsterblichkeit, aus allgemeinen psychologischen Tatsachen neu geprüft, 1903.

ist. So oft des Todes Hand in den Liebeskreis einer Familie hineingreift, um ein Opfer zu fordern, entsteht eine Wunde, die nach dem Balsam des Trostes ruft. Längst bevor zum erstenmal einem Leichenstein das Wort „Wiedersehen!" ist anvertraut worden, war dies Wort voll Liebe und Treue, dies Wort voll Glauben und Zuversicht eingegraben in die Menschenherzen. Der frevlen Ausbeutung dieses echt menschlichen Zuges, die Heimgegangenen sich nicht auf ewig fern zu wissen, verdankt eben der Spiritismus vielfach seine Erfolge.

Aber noch ein anderes Sehnen leuchtet auf aus dem spiritistischen Nebellande. Es ist das Sehnen nach dem eigenen Fortleben. Wer die Verstorbenen noch lebend weiß, der weiß auch, daß er selber im Tode nicht tot sein wird. Soll aber diese Unsterblichkeitshoffnung eine feste, eine wirksame, eine unser selbst würdige sein, dann muß sie eine andere Unterlage suchen als die vergänglichen Wellenbildungen einzelner „Ahnungen" oder den Sandgrund medialer Produktionen. Wir haben bereits gesagt, daß es einen festen Boden gibt für den frohen Jubelruf, in welchem jedes „Credo" ausklingt, für das (Credo) „in vitam aeternam"! Vom tiefsten Grunde des Seelenlebens aus, im Zusammenhange mit dem großen Ganzen des Weltverständnisses will die Frage nach unserem Jenseitslos entschieden werden. Die Teleologie des Weltganzen kann nicht zuschanden werden am Grabe. Die Unschuld und der stille Heroismus, die auf Dornenpfaden und Kreuzwegen dahingegangen, gleichen nicht dem Grabmal, das verwittert, sondern dem Saatkorn, das stirbt, um aufzuerstehen. Es ist in der Welt millionenmal zuviel Harmonie und Teleologie, als daß die schreienden Diesseits-Dissonanzen zwischen Tugend und Ehre, Pflicht und Glück, Heiligkeit und Seligkeit das letzte Wort sein könnten in der Geschichte auch nur einer einzigen Seele. Je weniger der ernste Mensch im Diesseits der Rätsel eigentliche Lösung, der Wege eigentlichen Zielpunkt, der Seele wahren Ruhepunkt findet, um so notwendiger ist ihm der Glaube an die Unsterblichkeit. Und die Anlage der Seele muß so teleologisch sein als irgendein anderes Wirklichkeitsreich in der Klein- oder Großwelt. Die Seele ist aber für den Besitz der Wahrheit, der Gnade, der Heiligkeit, der Seligkeit in einem Grade angelegt, der im Erdenleben nimmermehr seine Verwirklichung findet. Darum ergreift sie die vernunftgesicherte, glaubenverbürgte Hoffnung ihres

eigenen persönlichen Fortlebens mit der gleichen Innigkeit und Freudigkeit, mit welcher sie, auch hier dem Zuge des Herzens und den Urkunden der historischen Offenbarung folgend, sich zum Glauben bekennt an die große Güter- und Lebensgemeinschaft, welche das Diesseits und Jenseits verbindet als „Communio Sanctorum", in welcher alle Glieder des Gottesreiches mit Gott selbst vereinigt sind.

280 Damit ist auch die Frage erledigt, was von der Prätention der Spiritisten[1] zu halten sei, daß man ihre „Phänomene" auf gleiche Stufe stelle mit den mystischen Phänomenen, wie sie im Leben der heiligen Gottesfreunde berichtet werden. Dies behaupten ist so viel, als Licht und Schatten gleichsetzen. Die echten und anerkannten mystischen Phänomene — denn nur diese kommen in Betracht, nicht etwaige einzelne mystisch scheinende Begebnisse, bei welchen rein natürliche Ursachen wirken oder Selbsttäuschung obwalten kann, wie wir auseinandergesetzt haben und noch weiterhin konstatieren werden —, die echten mystischen Phänomene also finden ihre Erklärung und ihre Bedeutung vom Zentrum des religiösen Lebens aus, nicht von seiner Peripherie. Sie werden verständlich aus dem Zentralgedanken der Gottvereinigung, die als höchstes Ziel des menschlichen Strebens und höchste Gabe göttlicher Huld im Jenseits sich vollendet, im Diesseits sich anbahnt. Und zwar geschieht letzteres auf dem gewöhnlichen und wesentlichen Wege durch Glauben und Liebe, durch Gnadenleben und Tugendwirken. Demgegenüber sind die besonderen Charismen, die außerordentlichen Phänomene etwas Hinzukommendes und Unwesentliches, und sie können einen Wert nur insoweit beanspruchen, als sie zur Gotteinigung in Beziehung stehen, entweder als Mittel, die zu ihrer Entfaltung führen, oder als Bekundungen, die von ihr ausgehen. Im scharfen Gegensatz hierzu drängen sich im Spiritismus, wie wir beobachtet haben, die vorgeblichen Phänomene als primär und selbständig bedeutsam auf, bei gleichzeitigem Mangel jeden ernsten, erleuchteten Strebens nach wahrer Einigung

[1] Auch der landläufige „Okkultismus" hat nichts Gemeinsames mit der christlichen Mystik. Die okkultistischen Erörterungen über Fernsehen, Fernhören, Fernwirken und die Versuche, den über die Sinne hinausliegenden Hintergrund des Erdendaseins in unmittelbarer Erfahrung zu erfassen, schweben vielfach hin und her zwischen Magie, Theosophie, Spiritismus einerseits und einer Art von (mehr oder minder mangelhaftem) naturwissenschaftlichem und psychologischen Forschen andererseits. Wo aber die wissenschaftliche Zucht der letztgenannten Disziplinen und wo der feste Boden der Religionsphilosophie und Dogmatik fehlt, da ist kein rechter Gewinn zu hoffen. Vgl. P. Minges, Theol. Mon.-Schr. 25 (1915) 765—779; Th. Steinmann in: Rel. in Gesch. u. Gegenw. 4, 341. Einem wissenschaftlichen Okkultismus, der von Theosophie und Anthroposophie ebenso entfernt sein soll wie von abergläubischem Offenbarungs-Spiritismus, möchte das Wort reden A. Ludwig, Okkultismus und Spiritismus (Sammlung „Natur und Kultur" 13) 1921.

der Seele mit Gott, ja bei gleichzeitigem Mangel einer klaren, würdigen Gottesidee, nicht zu reden von den Defekten der sittlichen Disposition, welche, nach der Regel wenigstens, auch bei den Charismen zu fordern ist. Wenn darum von einer Beziehung zwischen Mystik und Spiritismus die Rede sein soll, so ist es eben die Beziehung des innersten Gegensatzes. Es ist der Gegensatz von Wahrheit und Irrtum, soweit wir nach dem oben Gesagten voraussetzen können, daß die spiritistischen Begebnisse auf Selbsttäuschung oder Betrug (bzw. auf natürlich-pathologischen Ursachen) beruhen. Soweit aber Fälle nachgewiesen würden, welche eine natürliche Erklärung ausschließen, würden sie nach dem ganzen Charakter des Spiritismus keine Förderung, sondern eine Hemmung des wahren mystischen Lebens bedeuten, und es wäre darum der Gegensatz zu bestimmen als Gegensatz nicht bloß des Irrtums zur Wahrheit, sondern des *antimystischen und dämonischen Wirkens* zum Bereiche *der echten Mystik*, welcher wir uns nunmehr wieder zuzuwenden haben. Nur sei noch hingewiesen auf das kirchliche Verbot des Spiritismus durch das hl. Offizium (24. April 1917, Denzinger, n. 2182).

Zweites Kapitel.

Ekstase und Vision im besonderen.

I. Die Ekstase.

§ 37. Was die Ekstase ist.

A. Hamon erinnert in seiner Abhandlung über die Ekstase, Dict. de Théol. Cath. V 1871—1896, an die schwer übersehbare Menge der einschlägigen Schriften und erwähnt zum Belege, daß Ribet im dritten Bande seiner Mystique divine über 400 Werke zitiere, Delacroix aber in seinen Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme bei aller Beschränkung immerhin noch gegen 150. Gewiß hat an dieser literarischen Fülle die Mannigfaltigkeit der Erklärungsversuche wesentlichen Anteil. Allein diese Mannigfaltigkeit hat selbst ihren Grund in der Komplikation der ekstatischen Phänomene und in der Stellung, welche denselben in der Geschichte des religiösen Lebens (in gesunden wie in ungesunden Formen) zukommt.

Zwar hat Martin Buber, Ekstatische Konfessionen, 1909, p. V, von sich bezeugt: „Der Ekstatiker mag psychologisch, physiologisch, pathologisch erklärt werden; uns ist das wesentlich, was jenseits der Erklärung bleibt: sein Erlebnis. Hier hören wir nicht den Begriffen zu, die Ordnung schaffen wollen auch noch in den dunkelsten Verstecken; wir lauschen dem Sprechen eines Menschen von seiner Seele und von seiner Seele unaussprechlichstem Geheimnis". Und: Diese Mitteilungen sind „weder um einer Definition noch um einer Wertung willen zusammengestellt". Nicht um ein „Einreihen" der Ekstase handelt es sich; gerade, „was nicht eingereiht werden kann", das interessiert den Herausgeber. Tatsächlich hat weder die geschichtliche noch die psychologische Besprechung von der Wertung völlig abgesehen, während freilich die religionsphilosophische und die theologische Betrachtung in erster Linie ihr Urteil abgegeben haben.

Aus biblischen, patristischen, mittelalterlichen und neuzeitlichen Quellen werden uns alsbald einzelne Beispiele begegnen. Weitere Berichte können etwa dem Leben Susos (vgl. Bihlmeyer a. a. O., 80*—85*) entnommen werden oder den schon erwähnten Arbeiten: Krebs, Die Mystik in Adelhausen, und Wilms, Das Beten der Mystikerinnen. Eine gedrängte geschichtliche (auch allgemein religionsgeschichtliche) und grundsätzliche Besprechung bietet P. Schanz, Kirchenlexikon, 12, 853—869, während naturgemäß bei Scaramelli, Schram, Poulain, Saudreau, um nur diese Autoren zu nennen, eingehendere Darlegungen sich finden. Dazu beachte wieder H. Hatheyer in: Gedenkblätter für Franz Suarez 107 ff.

Die hierher gehörigen religionsgeschichtlichen Ausführungen in W. Wundts Völkerpsychologie und in E. Rohdes „Psyche" sind vom evolutionistischen Einschlag nicht frei geblieben. Eine Masse von Material ist in den zwei Bänden von W. Vaughan, Hours with the Mystics gesammelt.

Auch W. James, The varieties of religious experience, deutsch von G. Wobbermin (Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit)[2], 1910 bietet viele Materialien (vgl. z. B. Buckes „Ekstatische Konfession", 317 f.), aber um den Preis tendenziöser Urteile. Noch sei erinnert an Th. Achelis, Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung, 1902, sowie an J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (Cl. Bäumker, Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, 12, 2—4), 1914, 355—360.

Unter allen akzidentellen Erscheinungsformen des mystischen 281
Lebens hat die Ekstase den ersten Rang. Sie hat mit der wesentlichen Tätigkeitsform, die in der Beschauung besteht, den nächsten Zusammenhang. Und sie hat zugleich eine Art von Mittelstellung[1] zwischen der Beschauung und der Vision, gleichwie die Contemplatio infusa (in dem früher dargelegten Sinn genommen) die Vermittlung bildet zwischen der kontemplativen Mystik und der ekstatischen Mystik.

Um nun dieses Phänomen der Ekstase nach seiner Berechtigung und nach seiner Bedeutung zu würdigen, wiesen die Mystiker von jeher auf die in dies Gebiet einschlagenden *biblischen* Berichte hin. Man erinnerte an das bekannte paulinische Selbstzeugnis: „Ich kenne einen Menschen in Christus, der vor vierzehn Jahren — ob im Leibe, ich weiß es nicht, ob außer dem Leibe, ich weiß es nicht, Gott weiß es — *entrückt* ward bis zum dritten Himmel. Und ich weiß, daß eben dieser Mensch — ob im Leibe, ob außerhalb des Leibes, ich weiß es nicht, Gott weiß es — entrückt ward in das Paradies und unaussprechliche Worte hörte, welche auszusprechen einem Menschen nicht zusteht."[2] Ebenso bezog man sich auf die bereits von uns erwähnte Joppe-Szene, bei welcher Petrus, der Apostelfürst, in ekstatischem Zustande[3] hochwichtigen Aufschluß über die Stellung der kirchlichen Mission gegenüber den Heiden erhielt.[4] Nicht minder boten die Bücher des Alten Testamentes mannigfache Beispiele dar. Manche derartige „Belegstellen" sind freilich weniger sachdienlich, wie etwa die Psalmstellen, welche von einem „Außersichsein" lediglich im Sinne der hochgesteigerten Traurigkeit und Bangigkeit sprechen.[5]

---

[1] Vgl. unten n. 287 (mit den Noten).

[2] 2. Kor. 12, 2—4.

[3] Apg. 10, 10.

[4] Ebenda V. 11 ff.

[5] Ps. 115, 3; 30, 23; u. a. hat Schram II, p. 340 diese Stellen auf die Ekstase bezogen; vgl. übrigens schon Augustinus, sermo 52, 6, 16 (Migne 38, 360).

Viele andere Stellen aber enthalten treffliche Illustrationen zur Frage der Ekstasen. So finden wir bei Ezechiel folgende Schilderung eines eigenen mystischen Erlebnisses: „Und es geschah: im sechsten Jahre, im sechsten Monate, am fünften des Monats, da saß ich in meinem Hause, und die Ältesten von Juda saßen vor mir, und es kam daselbst über mich die Hand Gottes des Herrn." „Und wie von einer ausgestreckten Hand ward ich ergriffen an den Haaren meines Hauptes und vom Geiste Gottes erhoben zwischen Erde und Himmel und gebracht nach Jerusalem . . ."[1] Für andere Seiten wieder sind Danielsche Schilderungen lichtvoll, wie etwa der Bericht des zehnten Kapitels: „Ich schaute diese große Erscheinung, und es blieb in mir keine Kraft; vielmehr wurde auch mein Aussehen entstellt an mir, und ich ward meiner unmächtig und hatte keine Kräfte mehr. Und ich vernahm die Stimme seiner Worte, und, sie hörend, fiel ich bestürzt auf mein Angesicht."[2] Daß bei diesen Beispielen die Ekstase im Zusammenhange mit der Vision auftrat und deshalb auch nur in diesem Zusammenhange richtig gewürdigt werden kann, erhellt von selbst. Es handelt sich übrigens hier noch nicht um die Erklärung dieser Phänomene, sondern nur um vorläufige Beispiele.

282 Solche Beispiele können nun auch aus allen Epochen der Kirchengeschichte in nicht geringer Zahl aufgezeigt werden.

Ich erinnere zuerst an einen Bericht bei Makarius, der zugleich zu anderen Fragen der Mystik (über Visionen und Stigmata) wertvolle Anregungen bietet. Der Mystiker sagt: „Es trifft sich, daß, wo jemand den ganzen Tag beschäftigt gewesen und eine einzige Stunde dem Gebete geweiht, der innere Mensch hingerissen wird ins Gebet, in eine grenzenlose Tiefe einer anderen Welt, mit großer Süßigkeit, so daß sein Geist entrückt und, dorthin versetzt, hier gleichsam fremd wird. In einer solchen Zeit vergißt das Denken des irdischen Verständnisses, weil die Gedanken voll des Göttlichen sind und gefesselt an das Göttliche und Himmlische, an jenes Unendliche und Unbegreifliche, an jene Wunderdinge, die keines Menschen Mund auszusprechen vermag, so daß er in einer solchen Stunde bitten und sagen möchte: ‚Wenn doch zugleich mit dem Gebete meine Seele hinscheiden möchte!'"

[1] Ezech. 8, 1 u. 3.
[2] Dan. 10, 8 f., vgl. 8, 17 u. 27.

„Bald brennt und flammt das Feuer mehr, bald ist es gemäßigter und milder; und auch das Licht flammt und leuchtet zuzeiten heller, dann wieder wird es mehr zurückgedrängt, wird es matter."

Weiter berichtet Makarius:

„Auch erschien einigen das Zeichen des Kreuzes in einem Lichtglanze und drückte sich dem inneren Menschen ein.

Manchmal kam der Mensch beim Beten in Entzückung und fand sich in der Kirche, stehend beim Opferaltare; es wurden ihm drei wie mit Öl gesäuerte Brote gereicht, und je mehr er davon aß, desto mehr und desto größer wurden sie.

Wieder ein anderer fand sich mit einem Lichtkleide umgeben, wie es auf der Erde in dieser Zeit keines gibt, und wie es von Menschenhänden nicht verfertigt werden kann."[1]

Bekannt ist die ergreifende Schilderung aus den Märtyrerakten der hl. Perpetua und Felizitas. Man hatte beide zur wilden Kuh verurteilt. Jämmerlich von dem wilden Tiere zugerichtet, wurden sie, auf die Forderung des erschütterten Volkes hin, zum Rettungstore gerufen, wo sie der Katechumen Rustikus in Empfang nahm. Hier schien Perpetua wie aus tiefem Schlaf zu erwachen und zu sich zu kommen. Aber allen zum Staunen hob sie an zu fragen: Wann werden wir zur wilden Kuh geführt werden? Da man ihr antwortete, es sei ja alles schon vorüber, ward es ihr schwer, daran zu glauben, bis sie sich überzeugte, wie übel ihr Gewand und ihr Leib zugerichtet war. Eine gnadenvolle Entzückung hatte die Seele der Heldin zu höheren Reichen erhoben, während ihr Körper der rohen Marter preisgegeben war.[2] Ähnlich lautet der von Eusebius uns mitgeteilte Bericht über die Marter der zarten Jungfrau Blandina in Lyon. „Nachdem sie die Streiche der Geißeln, die Wut der wilden Tiere und die Qualen des Rostes erduldet, wurde sie in ein Netz eingeschlossen und einem Stier vorgeworfen. Oft wurde sie von dem Tiere in die Höhe geschleudert, aber sie war bereits ohne Gefühl für das, was mit ihr vorging, wegen der sicheren Hoffnung auf die verheißenen

[1] Vgl. die ganze achte Homilie, nach der Übersetzung von M. Jocham in Thalhofers Bibl. der Kirchenv., 136 ff. (neue Ausgabe von Stiefenhofer, 1913, 70 ff.); vgl. Stoffels 153 ff.

[2] Akten, Kap. 20; Günter 6.

Güter und wegen ihrer innigen Verbindung mit Christus."[1]

In eine gänzlich verschiedene Sphäre des mystischen Lebens treten wir ein, wenn wir von Mechtild von Magdeburg uns nochmals erzählen lassen über ihre gnadenvollen Erlebnisse:

Mein Leib, der liegt in langer Qual,
Die Seele mein in hoher Wonne,
Beschaut hat sie die hehre Sonne
Und ist hinauf zu Gott gegangen,
Hat da mit ihrem Arm umfangen
Ihren Lieben allzumal,
Von ihm, ach, hat die Arme ihre Qual,
Zieht er sie an, so fließet sie.
Es kann ihr hier genügen nie,
Bis er sie ziehet zu sich selbst.
Sie spräche gern und kann es nicht,
Sie ist versenkt in das Wunderlicht
Der heiligen Dreifaltigkeit,
Bei der sie schwebt in Einigkeit.[2]

An diese Stelle aus den Werken einer geistig hochstehenden Frau möge sich sofort der Bericht einer nicht minder hochbegabten Schriftstellerin anreihen, die in einer seltenen Weise die Unmittelbarkeit des Selbsterlebten und die Sicherheit eines auf Reflexion und Studium beruhenden Urteils zu verbinden sucht. Wir wählen am besten aus ihren verschiedenen Aussprachen die zeitlich spätere und sachlich präzisere Darstellung.

In der „Seelenburg" belehrt uns die hl. Theresia wie folgt: „Kaum ist die Seele in die Ekstase eingegangen, so ist ihr Atmen unterbrochen. Zuweilen bewahrt sie noch einige Augenblicke den Gebrauch ihrer anderen Sinne, ohne jedoch ein Wort hervorbringen zu können. Oft aber sind alle Sinne auf einmal wie aufgehoben, die Hände und der ganze Leib wird so kalt, als wenn sich die Seele vom Leibe getrennt hätte. Zuweilen ist es sogar unmöglich, zu unterscheiden, ob man noch atme. Die Entzückung hält in so hohem Grade nicht lange an. Die große Unterbrechung der Sinne vermindert sich bald, und der Leib scheint neuerdings

[1] Euseb., H. e., V 2; Günter 14.
[2] Bei Greith 226.

aufzuleben, um wieder auf die nämliche Weise zu sterben und der Seele noch mehr Leben als vorhin zu geben.

„Doch diese große Ekstase geht schnell vorüber. Oft nach der Ekstase bleibt der Wille den ganzen Tag und zuweilen mehrere Tage wie trunken, und der Verstand ist ganz mit dem beschäftigt, was er gesehen. Die Seele scheint unfähig zu etwas anderem als Gott zu lieben, und sie tut dies um so eifriger, als ihr, was geschöpflich ist, wie zum Ekel geworden ist. Wie beschränkt ist sie aber, wenn sie wieder zu sich gekommen und sich einer solchen Begnadigung so unwürdig erkennt! Welch ein Verlangen empfindet sie alsdann, im Dienste des Herrn, wie immer es ihm gefällt, sich verwenden zu lassen! Denn wenn die vorhergehenden Gnaden schon so große Wirkungen haben, was wird dann erst die Wirkung einer so erhabenen Entzückung sein! Die Seele möchte tausend Leben haben, um sie Gott darzubringen; sie wünscht, daß alle Dinge auf Erden lauter Zungen seien, welche ihr helfen, den, welchen sie liebt, zu loben; sie verlangt nach Bußübungen, findet aber alle Kasteiungen sehr gering, weil sie für solche vor Gewalt der Liebe gewissermaßen unempfindlich ist; sie erkennt ganz klar, daß den Märtyrern alle Qualen leicht wurden durch den Beistand dessen, dem zuliebe sie alles erduldeten.“ [1]

Ich lasse in Kürze eine schon früher beachtete Stelle aus 283
dem gleichen Werke folgen, welche, zum heilsamen Gegengewicht gegen andere Aussprachen, mit großer Entschiedenheit einer einseitigen Schätzung der Ekstase sich entgegenstellt.

Dem Schlusse der ganzen Seelenburg nahegekommen und in der Schilderung des höchsten im Diesseits erreichbaren Beschauungsgrades begriffen, konstatiert Theresia, nicht ohne ein gewisses Erstaunen, das Zurücktreten ekstatischer Zuständlichkeiten, sobald die Seele zu jener Höhe emporgehoben wurde. Während früher, solange sie nach der Vereinigung mit dem göttlichen Heilande nur erst verlangte, wenn auch noch so glühend, solche Zustände bei geringer äußerer Anregung, z. B. beim heiligen Lied, beim göttlichen Wort sich zeigten, stellten sie sich jetzt (soweit „das Verlieren der Sinne“ in Betracht kommt) bei den gleichen Anlässen nicht ein. Die Heilige fragt nach dem Grunde, aus welchem sich nunmehr „diese ehedem so beständige und so peinliche Schwäche“ nicht

[1] Seelenburg VI 5; vgl. Leben, Kap. 20.

mehr zeigte. Die Antwort bringt besonders den Gedanken zum Ausdruck, daß ein Wachstum an innerer Kraft und Reife als Ursache dieser Veränderung zu betrachten sei.[1]

Mit dieser Zurückhaltung gegenüber der Einschätzung der Ekstase ist Theresia nicht allein geblieben. Vor und nach ihr sind die Gesichtspunkte mit Nachdruck geltend gemacht worden, die eine solche Reserve erfordern. So schließt Schram,[2] der gewiß nicht dem Übernatürlichen ausweicht, seine ganze, ausführliche Darstellung der Ekstase damit, daß er auf die Gefahren hinweist, die mit ekstatischen und visionären Ständen leicht gegeben seien; er gebraucht für sie das Bild von einem Wandeln auf einem hochgespannten Seil; mag sein, daß man dabei nicht strauchelt und nicht zu Schaden kommt, — aber der Gefahr hierzu bleibt man ausgesetzt! Wie königlich sei dagegen der Weg eines demütigen Wandels in solider Pflichterfüllung, in treuer Tugendübung, zumal in Übung der Geduld bei Widerwärtigkeiten! An anderer Stelle weist Schram mit Recht auf den wichtigen Umstand hin, dessen wir bereits gedacht haben: daß nämlich keinerlei notwendiger Konnex bestehe zwischen dem Eintreten der Ekstase und einem bestimmten Höhengrade der Gotteinigung. Sowohl die Beschaulichkeit überhaupt als auch jede einzelne Art und Stufe derselben kann der Ekstase recht wohl entbehren; es gibt Personen von hoher und höchster Beschaulichkeit, die selten oder niemals Ekstasen haben, und umgekehrt können ekstatische Zustände bei solchen sich finden, die in geringerem Grade beschaulich sind oder auch nur das schlicht meditierende Gebet üben, selbst (ausnahmsweise) bei Anfängern und Sündern.[3] Waibel[4] aber zitiert ein

---

[1] Seelenburg VII 3; vgl. Johann v. Kr., Dunkle Nacht, II 1. Auch in neueren Aufzeichnungen finde ich im Anschluß an Beschreibungen von Ekstasen die (vielleicht von der zitierten Stelle der hl. Theresia beeinflußte) Bemerkung: „ich war jetzt innerlich so weit erstarkt, daß ich die Gnadenwirkungen Gottes ertragen konnte, ohne den Gebrauch der Sinne zu verlieren". Eine anschauliche Aussprache dieser Erfahrungstatsache ist im Leben Susos, Kap. 38, am Schluß zu lesen. In einer Vision bietet Christus einen Becher mit Wein dar, und zwar an drei Personen. Die erste sank kraftlos danieder; die zweite ward auch ein wenig schwach; die dritte achtete dessen nicht. So verschiedenartig wird göttliche Einkehr getragen von anfangenden, zunehmenden, vollkommenen Menschen.

[2] II 358.

[3] II 338 (Schol. II, im Anfang).

[4] 212.

bekanntes Wort des hl. Franz von Sales, nach welchem eine Art von „Entrückt- und Verzücktsein" vor allem wünschenswert bleibt: daß wir nämlich entrückt werden der Eigen- und Weltliebe und unser Entzücken finden in Gott und seinem heiligsten Willen.[1]

Solche besonnene Einschätzung hebt sich vorteilhaft ab von 284
der Wichtigkeit, die man der Ekstase vielfach im Bereiche der Pseudomystik außerhalb und innerhalb des Christentums beigelegt hat.

Daß Philo[2] und Plotin[3] von ihren eigenen ekstatischen Zuständen berichten, mag auch hier Erwähnung finden; letzterer vor allem weiß mit Wärme von den kostbaren Zeitfristen zu sprechen, in welchen er aus der Außenwelt heraustritt und, bei sich selbst einkehrend, in eine wundersame Schönheit hineinblickt: „Da glaube ich denn", versichert er uns, „am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden; ich bin dadurch, daß ich in sie hineinversetzt worden, zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles Intelligible emporgeschwungen."

Wichtiger für die gegenwärtige Frage ist die Stellung des Montanismus zur Ekstase. Montanus selbst war Ekstatiker. Seine Verzückungen waren konvulsiver Natur und hatten die völlige Bewußtlosigkeit als Begleiterscheinung. Ähnlich war es

---

[1] Theotimus VII 6. Der Heilige kennt eine dreifache Ekstase: eine „Ekstase" der schauenden Bewunderung, der liebeglühenden Andacht, des wirkenden Eifers in gottinniger Treue. Siehe l. c. cap. 4—6, vgl. 7. u. 8. Ich möchte noch beifügen den Heroismus des Leidens, speziell des Martyriums. Den am 27. Mai 1906 seliggesprochenen 16 Karmeliterinnen von Kompiègne, welche am 17. Juli 1794 das Schaffot zu Paris besteigend den Psalm Laudate Dominum omnes gentes sangen (Redemptus Weninger, Geschichte des Karmeliterordens, 1914, 135), wird man sicher die Palme dieser „Ekstase der Liebe" reichen.

[2] De migr. Abr. 7; De spec. leg 1; für Philo war die ekstatische Einigung mit Gott ein wesentlicher Bestandteil seines Gedankensystems vgl. A. Schneider, Die ekstatische Gottesschau im griechischen und römischen Altertum, Philos. Jahrb. 31 (1918) 31.

[3] Plotin, Enn. IV 8, 1. Dazu vgl. Jamblich, De myst. III 4 u. 5. Siehe Koch 146, vgl. J. Kroll 359 f. Müller, a. a. O. (Beitr. zur Gesch. der Philos. des M. XX, 3, 4) 106 f. macht aufmerksam, daß Plotins Ekstasen nichts an sich hatten von den künstlichen Mitteln des orientalischen Mystizismus.

mit den montanistischen Prophetinnen, besonders mit Prisca (Priszilla) und Maximilla. Da sie in ihren Ekstasen nichts anderes sein wollten denn willenlose Organe des Parakleten, sprach denn der Paraklet aus ihnen in der ersten Person und auch aus den Frauen in der Maskulinform, wie Epiphanius bemerkt.[1] „Siehe der Mensch ist wie eine Leier," so läßt Montanus den Hl. Geist sprechen, „und ich fliege hinzu wie ein Plektron. Der Mensch schläft, und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen in Ekstase versetzt und der das Herz den Menschen gibt."[2] Wie auch Tertullian in diesen Wahn verstrickt war, kam gelegentlich zur Erwähnung. Seine Monographie über die Ekstase — Hieronymus gedenkt ihrer noch — ist uns zwar nicht erhalten; aber es gehört hierher die früher zitierte Stelle aus dem Büchlein über die Seele,[3] sowie eine Stelle aus der Schrift gegen Marcion: „Wenn der Mensch in den Besitz des Geistes kommt und die Herrlichkeit Gottes sieht und wenn Gott mit ihm spricht, erleidet er notwendig eine Verzückung, weil er ja überschattet ist von Gottes Kraft."[4] Dieses Überwältigtsein des Menschen durch die höhere Macht und das Gebundensein der bewußten Seelentätigkeit, kurz die Entzückung, gewissermaßen die „Verrückung" geht nach Tertullian so weit, daß er die Seele einem „Wettfahrer ohne Wagen", einem „gestikulierenden Gladiator ohne Waffen" vergleicht.[5]

Von diesen Auffassungen ist natürlich kein weiter Weg zu der eigenartigen Hochschätzung, deren die Ekstase, freilich auch eine Ekstase von eigener Art, im Bereiche der Schamanen oder bei den Indern oder auch auf dem klassischen Boden von Hellas beim Bacchuskulte sich erfreute — Verirrungen, die noch im Verlaufe dieses Abschnittes zur Sprache kommen. Dort wird sich zeigen, daß es an Scheidemitteln nicht fehlt, um die heilige Ekstase von ihren minderwertigen Doubletten zu befreien, vor allem wenn dieselben eine so bizarre Prägung haben wie in den letztgenannten Beispielen.

---

[1] Haer. 48, 13, bei Funk in K.-L. 8, 1832 f.

[2] Haer. 48, 4; cf. 48, 11.

[3] Kap. 9; cf. Kap. 45.

[4] Adv. Marc. 4, 22.

[5] Tertullian nennt die Ekstase geradezu excessus sensus et amentiae instar; Belege und nähere Ausführung bei Esser, Die Seelenlehre Tertullians, 1893, 137 ff.

Jedenfalls ist eine richtige Würdigung der Ekstase allererst dadurch bedingt, daß man an diesem Phänomen nicht jenes Moment als innerlich bestimmend gelten läßt, das nach außen zunächst sich aufdrängen muß, den Nichtgebrauch der Sinne. In Wahrheit ist dies das untergeordnete[1] Moment, während die außerordentliche, übernatürliche innere Erhebung des Menschen als das eigentlich Wertvolle und darum auch als das primär charakteristische Moment sich darstellt.

Bereits in den oben angeführten Beispielen haben wir beobachtet, 285
bis zu welchem Grade diese innere Erhebung auf die Körperlichkeit zurückwirken kann. Wir wollen noch eine weitere Stelle aus den Theresianischen Schriften beifügen, an welcher die Bindung der Glieder und Kräfte des Körpers, zunächst an der Hand der Selbstbeobachtung, geschildert wird. „Oft ward mein Körper", so berichtet Theresia, „infolge der Verzückungen so leicht, daß er keine Schwere mehr zu haben schien; zuweilen war dies so sehr der Fall, daß ich meine Füße nicht mehr die Erde berühren fühlte. Solange der Leib in der Verzückung bleibt, ist er wie tot und oft in einer gänzlichen Unmöglichkeit, sich zu betätigen. Er verharrt in der Haltung, in welcher er überrascht wurde, und bleibt stehend oder sitzend, die Hände offen oder geschlossen, wie ihn die Verzückung gefunden. Obwohl man die Empfindung gewöhnlich nicht verliert, so ist es mir doch geschehen, daß ich sie ganz verlor; jedoch war dies selten der Fall, und nur für kurze Zeit. Gewöhnlich bleibt die Empfindung, aber in einer gewissen Verwirrung, und obwohl man zu keiner äußeren Betätigung imstande ist, hört man doch, gleichsam wie aus der Ferne, einen unbestimmten Ton. Doch hört auch diese Weise zu vernehmen auf, wenn die Verzückung auf ihrem Höhepunkte ist, d. h. wenn die Kräfte gänzlich und innigst mit Gott vereinigt sind. Alsdann sieht, hört, fühlt man, meiner Meinung nach, nichts" (Leben, Kap. 20). Ähnlich weiß Raimund von Capua über die hl. Katharina von Siena zu berichten, daß sie bei ihren Ekstasen an Händen und Armen wie auch am Halse völlig erstarrt war, daß sie ihre Augen völlig geschlossen hielt und mit dem Ohre auch nicht den stärksten Schall vernahm. Wenn sie aus diesen Verzückungen, besonders aus denen, welche länger gedauert hatten, wieder zu sich selber kam, stand sie lange wie

[1] W. Wundt, der von seinem Standpunkte aus Ekstase und Vision im Zusammenhang behandelt, hebt als Charakteristikum der Ekstase (neben den visionären Phänomenen) hervor: die Steigerung der seelischen Vorgänge, die Bewegung des gesamten seelischen Lebens. Siehe z. B. Völkerpsychologie [2] 4, 1910, 181 u. 186. Nach J. Beßmer, Das menschliche Wollen (Ergänzungshefte zu den „Stimmen der Zeit" 118. 119), 1915, 131, ist eine Ekstase von rein negativer Natur (also bloße Sistierung der Sinnestätigkeit) einfach unter die Bewußtseinsstörungen zu rechnen; die Ekstase, mit welcher die katholische Mystik sich zu befassen hat, ist ein über das gewöhnliche Denken hinausgehendes, von sinnlichen Bildern und Vorstellungen mehr oder minder unabhängiges geistiges Schauen.

schlaftrunken da, gleichwie jemand, der nicht mehr schläft und sich doch nicht recht erwecken kann. Längst zuvor finden wir ähnliche Erfahrungen, bzw. Selbstbeobachtungen konstatiert bei Kassian. Er läßt u. a. den Abt Johannes von sich erzählen, daß er nicht selten in der heiligen Verzückung völlig vergessen habe, daß er noch die Bürde der gebrechlichen Diesseits-Leiblichkeit trage; alle seine äußeren Sinne seien wie in der Fremde gewesen, insbesondere habe weder Auge noch Ohr den gewohnten Dienst leisten können (vgl. Görres 2 252 f.).[1]

Indes ist über den Nichtgebrauch der Sinne während der Ekstase folgendes zu beachten:

Zuerst ist zu sagen, daß eine beträchtliche Verschiedenheit obwalten kann in bezug auf den Grad, in welchem die Körperkräfte „gebunden" sind. Dies ist nach dreifacher Hinsicht zu verstehen: bei verschiedenen Personen, — bei verschiedenen ekstatischen Zuständen der nämlichen Person, — in den verschiedenen zeitlichen Momenten ein und derselben Ekstase. Die Bindung kann nach jeder dieser drei Seiten eine mannigfache Stufenleiter darstellen, angefangen von einer sehr leichten und deshalb überwindlichen Behinderung des Sinnengebrauches bis zu völliger Unfähigkeit, irgendwelche Sinneseindrücke von außen her aufzunehmen oder in irgendwelcher Weise sich in Korrespondenz mit der Außenwelt zu setzen. Möglicherweise können auch wellenartige Auf- und Abschwankungen dieses Hemmungsphänomens statthaben. Dies geht aus den angeführten Stellen der hl. Theresia zur Genüge hervor.

In zweiter Linie ist zu bemerken, daß wie die Intensität, so auch der Umfang dieser Bindung verschieden sein kann. Es ist denkbar und gar nicht selten, daß, während der Gesichtssinn und das Gehör in völlige Passivität versetzt erscheint, der Gebrauch der Sprache fortdauert. Dabei ist freilich nicht zu übersehen, daß die Worte, die gesprochen werden, durchaus innerhalb des Ideenkreises sich bewegen, welcher während des äußeren Hemmungszustandes das Innere der Seele beschäftigt. Als Beispiel nenne ich nach Benedikt XIV.[2] Magdalena de Pazzi, die, im Begriffe, ihren Mitschwestern Reliquien des hl. Aloisius auszuteilen, in Ekstase verfiel und in derselben die hohe Glorie des Heiligen verkündete.

---

[1] Kassian, Coll. XIX 4; cf. III 7 u. IV 5.

[2] L. c. III, 49 n. 11.

Dieses ekstatische Sprechen scheint mir schon insofern beach- 286
tenswert, als damit der irrigen Anschauung präjudiziert wird, als ob der Nichtgebrauch der Sinne *als solcher* einen Vorzug des ekstatischen Zustandes bedeute, — ein Moment, worauf schon Miltiades, dem Montanismus gegenüber, nachdrücklich hinwies.[1] Fast möchte ich behaupten, daß bei der berühmt gewordenen Kontroverse über 2. Kor. 12, 2 bisweilen jene verkehrte Würdigung des negativen Momentes der Ekstase mit im Spiele gewesen sei. Allen Ernstes erhob man die Frage, ob die Suspendierung der körperlichen Kräfte so weit gehen könne, daß während der Ekstase eine *förmliche und völlige Trennung der Seele und des Leibes* statthabe. Die Frage gewann leicht den Anschein einer hochwichtigen, pflichtmäßigen Untersuchung, da sie ja in der erwähnten Paulinischen Stelle aufgeworfen werde. Überdies kommen hierzu Berichte, daß bei einzelnen Ekstatischen tatsächlich eine solche Trennung von Leib und Seele stattgehabt habe, und, bemerkt Ribet,[2] „nichts autorisiert uns dazu, die Authentizität dieser Erzählungen zu bezweifeln". Ich bin anderer Meinung. So gut Ribet selbst in bezug auf Agnes von Langeak, die viermal in der Ekstase „gestorben" (und wieder zum Leben zurückgekommen) sein soll, zwei Fälle ausscheidet, kann man wohl auch einen oder den anderen weiteren Fall ausscheiden. Ist es nicht sprechend genug, daß Ribets Gewährsmann, M. de Lantages, selber die Möglichkeit zugibt, es habe sich nur um eine tiefe Ekstase und um ein Erwachen aus derselben, nicht um Sterben und Auferstehen gehandelt?[3] Will man auf die hl. Katharina von Siena und auf ihren Biographen Raimund hinweisen,[4] so genügt, scheint es mir, demgegenüber ein anderer Hinweis, nämlich der auf den „engelgleichen" Lehrer und auf den Lehrer von Hippo. Letzterer sagt einfach, daß es sich „bei solchen Aussagen eher um eine Konjektur als um Gewißheit handle",[5] und ersterer macht sich dieses Wort zu eigen.[6] Am besten wird man sich damit bescheiden, daß Paulus selbst versichert, er wisse nicht, ob er „im Leibe oder außerhalb

1 Nach Euseb., H. e. V 17.
2 L. c. II, p. 414.
3 416 f.
4 415 f.
5 De Gen. ad lit. 12, 3.
6 II II 175, 6 ad 1 cf. den ganzen 6. Artikel, bes. noch ad 3; dazu Joseph v. L., Div. Thom. 3 (1916) 236.

des Leibes" gewesen sei. Man darf nichts Fremdes in die Worte eintragen. Eine Kontroverse anzuregen über das Sterben bei der Ekstase und das Wiederauferstehen nach derselben — darauf käme es schließlich hinaus — liegt dem Apostel völlig fern. Nur soviel will er zur Charakterisierung seines ekstatischen Erlebnisses sagen, daß ihm auch jetzt noch — nach vierzehn Jahren — der ganze Vorgang klar vor der Seele stehe, daß er aber nicht imstande sei, anzugeben, in welchem Verhältnis damals seine Leiblichkeit zur seelischen Erhebung sich befunden habe. Dieser den Vorgang umhüllende Schleier mag insbesondere einschließen, daß es für Paulus ein Geheimnis geblieben, ob und inwieweit seine Leiblichkeit an dem seelischen Hochstande der beseligenden, verklärenden Verzückung Anteil gehabt habe.[1]

Was ferner der Annahme einer Trennung von Seele und Leib bei der Ekstase entgegensteht, ist die Häufigkeit der Ekstase, und zwar der vollendeten Ekstase bei manchen mystischen Personen, ohne daß es einem einzigen Autor beigefallen wäre, von einem so unerhört oft wiederholten Sterben zu sprechen. Wohl aber betonen die Mystiker die Fortdauer vegetativer Funktionen während der Ekstasen.[2] Und, was weit wichtiger ist, sie erwähnen unter den Einzelphänomenen, die mit der Ekstase in Verbindung stehen, insbesondere auch die physiognomische Verklärung.[3] Welche Folgerungen sich hieraus naturgemäß auf das Verhältnis von Seele und Leib während der Ekstase ergeben, brauche ich nicht auszuführen.

287 Wohl aber bedarf eine andere Frage der Prüfung. Wir haben nämlich bisher stillschweigend vorausgesetzt, daß der Nichtgebrauch der Sinne, welchen man bei der Ekstase konstatieren kann, nicht als selbständiges Phänomen, sondern als *Folgeerscheinung* der außerordentlichen inneren Erhebung zu betrachten ist.[4]

---

[1] Vgl. Loch u. Reischl z. St., wohl nach Chrysostomus; A. Schäfer, z. St.

[2] Ribet II 412.

[3] Ribet 442 s. vgl. 412.

[4] Eine mir vorliegende Mitteilung, die auf eigener Erfahrung beruht, drückt dies in folgender Weise aus: „Meiner Erinnerung nach hatte ich das innere Schauen Gottes erst dann, als ich das Empfinden seiner Größe, Güte . . . schon gehabt hatte, und *gerade dies letztere war es, was mich fortriß und außer mich brachte.*" Unter *diesem* Gesichtspunkte ist es nicht unbegründet, wenn die Ekstase unmittelbar *im Zusammenhang mit der Beschauung* besprochen wird, während

Wenn wir also der ungewöhnlichen Erhebung der Seele selbst übernatürlichen Charakter zuschreiben, so behaupten wir gleichzeitig, daß die Hemmung des Körpergebrauches bzw. die Hemmung der „äußeren und inneren Sinne" eine natürliche Folge jener übernatürlichen Erhebung sein kann. Wer sich die Mühe nimmt, die Theologen und vor allen die Mystiker hierüber nachzulesen, findet sie in seltener Übereinstimmung. Ich begnüge mich, hier auf die einschlägigen Stellen bei Scaramelli, Schram, Waibel, Ribet[1] oder bei Thomas von Aquin oder wieder bei Alvarez hinzuweisen. Wenn ich trotzdem auf die Frage näher eingehe, geschieht es darum, weil neuestens Poulain in merkwürdiger Weise diese allgemein zugestandene Thesis in Zweifel zieht und für besser findet, hier ein „Ignoramus" anzubringen.[2]

Erklärlich wird dieser Standpunkt durch eine frühere Auseinandersetzung des gleichen Verfassers über die Möglichkeit einer natürlichen Ekstase (p. 553 ss.); der Verfasser bestreitet dieselbe und meint, eine natürliche Ekstase „ohne solide Beweise" als möglich zugeben, das bedeute, den Rationalisten in die Hände arbeiten (p. 560)!

Sehen wir zu, ob die gewöhnliche Meinung in diesen beiden Fragen auf solider Grundlage ruht und ob sie irgendwie den gläubigen Standpunkt gefährdet!

Vorerst muß es sicher unverwehrt sein, nach Analogien der übernatürlichen Ekstase auf natürlichem Gebiete Umschau zu halten. Wenn sich solche Analogien finden, wird möglicherweise in Einzelfällen die Frage offenbleiben, ob eine natürliche oder übernatürliche Ekstase vorliege. Dies mag weiterhin bewirken, daß man weniger Neigung hat, derartige Vorkommnisse zu überschätzen. Auf der anderen Seite ergibt sich, den Fall gesetzt, daß natürliche Ekstasen konstatiert werden, der offenkundige Gewinn, daß die Möglichkeit der übernatürlichen Ekstase überzeugender dargetan und das Verständnis derselben leichter vermittelt werden kann. Dergleichen Opportunitätserwägungen müssen aber zurücktreten, wenn die Frage grundsätzlich beantwortet werden soll. Denn die Wahrheit muß immer willkommen und gelegen sein.

---

wir es freilich aus den im Texte angedeuteten Gründen vorziehen, von ihr im Zusammenhang mit anderen akzidentellen Erscheinungsformen des mystischen Lebens zu handeln. Daß wir übrigens nicht allen außerordentlichen Phänomenen des mystischen Lebens Wundercharakter zuschreiben, haben wir früher (n. 224, zweiter Absatz) betont.

[1] Vgl. noch Lamballe, l. c. 190 (deutsche Ausg., 188), sowie Joseph von Leonissa, Jahrb. für Philos. und spekul. Theol., 27 (1912) 248 f.: die Ekstase ist (für gewöhnlich) nach ihrer physiologischen Seite eine natürliche Folge unserer Schwäche.

[2] Grâces d'oraison 565—568.

Was den Rationalismus betrifft, so liegt der Fehler bei dieser Sache keineswegs darin, daß er natürliche Ekstasen festzustellen sucht, und auch nicht darin, daß er mit den etwa festgestellten natürlichen Ekstasen die ekstatischen Phänomene im Leben der Heiligen in vergleichende Betrachtung nimmt, was bekanntlich auch Männer wie Benedikt XIV. getan haben. Fehlerhaft ist es nur, wenn man in der Feststellung der Analogien *einseitig* vorangeht, wenn man auf pathologische Fälle die ganze Schlußfolgerung aufbaut, wenn man auf Grund der Gleichheit von Teilsymptomen die Identität des Gesamtphänomens behauptet. Die religiöse Ekstase bei geistig vollwertigen, geistig vollgesunden Persönlichkeiten ist nicht durch die plumpe Art erklärt, mit der man bisweilen alle derartigen Phänomene in das pathologische Gebiet hineinweist. Die Mystiker selbst kannten die Existenz von psychopathischen Formen (vgl. unten § 38, n. 294), die man jetzt gerne mit dem Namen Ekstase beehrt; aber sie glaubten nicht, auf die Mühe verzichten zu dürfen, zwischen Phänomenen von dieser und jener Art zu unterscheiden. Und sie waren der Meinung, daß es viel richtiger und erfolgreicher wäre, *die Analogien der übernatürlichen Ekstase im Bereiche des gesunden, aber gesteigerten geistigen Lebens zu suchen*. Vgl. das Wort, das Margarete Ebner vom Herrn vernahm: ich bin niht ein berober der sinne, ich bin ein erliuhter der sinne, bei Strauch, 28, 5 ff. u. 44, 14 ff.

288 Es gehört nun zu den elementaren Tatsachen der psychologischen Erfahrung, daß durch eine ungebundene äußere Sinnestätigkeit nicht geringe Hemmnisse für die ernste Geistestätigkeit erwachsen, daß aber auch umgekehrt bei *sehr intensiver Anspannung der Seelenkräfte* mehr oder minder *erhebliche Hemmungen des Gebrauches der äußeren Sinne* sich einstellen so daß zum Beispiel das Hören oder das Sehen während jener geistigen Anspannung und infolge derselben weniger rasch oder weniger sicher sich vollzieht oder auch, bei schwächeren Eindrücken, vollständig versagt. Aus leicht erklärlichen Gründen können sich bei einem intensiv Gesammelten ähnliche Erscheinungen des „Übersehens" und „Überhörens" zeigen, wie beim Zerstreuten (im gewöhnlichen, ungünstigen Sinn des Wortes). So kann die philosophische Spekulation, die wissenschaftliche oder praktische Kalkulation, das physikalische oder chemische Experiment, jede Art des künstlerischen Schaffens in sehr beträchtlicher Weise den äußeren Menschen gefangen nehmen und die äußere Wahrnehmung erschweren und hemmen. Man darf sich nur, um dies zu verstehen, an die Einheit der menschlichen Seele und an die Beschränktheit jeder geschöpflichen Kraft erinnern. Selbst die geringste äußere Sinnestätigkeit verlangt noch

irgendeinen, wenngleich kleinsten Grad der Kraftbetätigung. Anderseits strebt die intensive geistige Tätigkeit danach, auf ihr Objekt möglichst alle verfügbare Kraft hinzulenken. Der höchste Grad der Intensität geistiger Tätigkeit wird darum die äußere Sinnestätigkeit so sehr einschränken können, daß diese Einschränkung einer Suspension nahezu gleichkommt.

Vgl. Suarez, De orat. ac devot., l. II, cap. 15; und vgl. u. a. Franz von Sales, Theot. VII 4. Zu Suarez vgl. wieder Hatheyer (S. 107 ff.). Daß die intensive geistige Tätigkeit nicht allgemein zu ekstasenähnlichen Zuständen führt (die Erfahrung ist hier Zeugin), beleuchtet Suarez (II 19, 30) mit dem Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der individuellen Konstitution; insbesondere ist der Einfluß der Phantasie bei verschiedenen verschieden. Es mag sogleich hier beigefügt werden, daß auch bei der religiösen und bei der übernatürlich-religiösen Ekstase die physiologische Konstitution und die psychologische Eigenart beteiligt sein beziehungsweise von der Gnade in Dienst genommen werden kann, wie es auch anderseits der Gnade frei steht, die Seele unmittelbar (ohne die dienenden Faktoren intensiver geistiger Betätigung und intensiver Willenshingabe) zur ekstatischen Beschauung zu erheben. Vgl. Hatheyer 109, 111, 117.

In die Reihe solcher psychologischer Tatsachen sind die Berichte einzuordnen, welche uns aus alter und neuer Zeit über die Gelehrten-„Ekstasen" geboten werden. Von Dante erzählt man, „daß er eines Tages in den Laden eines Buchhändlers eingetreten sei, um einen großen, dort vorüberkommenden Straßenaufzug zu sehen. Da stieß er auf ein Buch, welches sein Interesse fesselte und in dessen Gedankenwelt er sich versenkte. Nach Hause zurückgekehrt, mußte er erklären, nicht das geringste von dem Umzuge, der an seinem Fenster vorüberging, gesehen zu haben."[1] Oft nacherzählt sind die Berichte aus der Antike über Sokrates und Archimedes.[2] Sokrates, so läßt wenigstens Plato im Symposion dem Alcibiades erzählen, ward mitten im Geräusch des Feldlagers bei Potidäa so tief vom Nachsinnen über ein philosophisches Problem ergriffen, daß er unbeweglich von einem Morgen bis zum anderen an der gleichen Stelle wie festgebannt blieb. Archimedes aber — diese, eines Mathematikers würdige „Ekstase" ist ja allbekannt — war in solchem Grade in seine Untersuchungen

[1] Nach Kardinal Gibbons, Gesandter Christi (deutsche Ausg., 1902) 203.

[2] Ich verweise noch auf Hermotimos von Klazomenä, der „auf viele Jahre" den Leib verlassen konnte und nach seiner Rückkehr von den ekstatischen Fahrten vielfach Kunde über die künftigen Dinge zu bieten wußte. E. Rohde, Psyche, [6] 1910, II 94 f.

vertieft, daß er, wie Plinius weiß und weitererzählt, die Eroberung der Stadt (Syrakus) gar nicht merkte und, statt sein Leben in Sicherheit zu bringen, den nahenden feindlichen Soldaten nur die Bitte um Schonung der Kreise aussprach, die er auf den Boden eingezeichnet hatte. Was es immer mit diesen Episoden für eine Bewandtnis hat, so konnten sie doch als Ausdruck einer psychologischen Beobachtung manchem Mystiker[1] einen gewissen Ausgangspunkt bieten zur psychologischen Vermittlung der religiösen Ekstase, zunächst in ihrer natürlichen und alsdann in ihrer übernatürlichen Form.

289 Mehr als andere geistige Tätigkeiten ist die religiöse Kontemplation geeignet, die Kraft des Geistes aufzurufen. Denn ihr Gegenstand ist wie kein anderer groß und weit und hehr. Damit hängt ein Zweites zusammen, was die religiöse Beschauung näher zur ekstatischen Höhe führt. Die Liebe, so meinen die Areopagitika,[2] ist die Mutter der Ekstase. Die Hingabe des Gemütes und des Willens an einen Erkenntnisgegenstand kann in hohem Grade beitragen zur intensiven und dauernden Hingabe des Intellekts an diesen Gegenstand. Alsdann wird ein tieferer Einblick des Geistes neue Nahrung bieten für die Liebe, gleichwie diese gesteigerte Liebe abermals die intellektuelle Energie stärken wird. Gilt all dies allgemein, so findet es doch eine besondere Anwendung im religiösen Reiche, welches, wie dem Geiste, so dem Herzen in ganz unvergleichlicher Weise nähersteht als jedes andere Gebiet des geistigen Lebens. Darum begreift es sich, daß jene die natürliche Ekstase bewirkende Ausschließlichkeit der Krafthingabe am leichtesten auf religiösem Gebiete sich zeigen wird.[3]

In diesem Sinne läßt die hl. Katharina von Siena in einem Dialoge Gott den Herrn sprechen: „Das Gedächtnis enthält nichts

---

[1] Poulain 557 tut Schram unrecht, wenn er von ihm sagt, daß er gläubig die Märchen von den vieljährigen Ekstasen des Epimenides (50 Jahre!), des Pythagoras (10 Jahre!), des Zoroaster (20 Jahre!) dem Marsilius Ficinus nacherzähle; Schram erwähnt diese Anekdoten II 322 (ed. Par. 1849), bezeichnet sie aber ausdrücklich (324) als „fabellae“ (der deutsche Übersetzer hat den Fehler des Originals nicht wiederholt).

[2] Vgl. De div. nom., cap. 8 u. 9. Dazu Meister Eckhart zu Luk. 16, 19 im Opus Sermonum bei Spamer, Texte 20, 16 f: die „Ekstase der Liebe“ wird erklärt als raptus intentionis, quando contemptis creaturis soli Deo amore iungitur

[3] Vgl. J. Gerson, Consid. de theol. myst., cons. 36 ss.

anderes als mich, die Intelligenz betrachtet keinen anderen Gegenstand als meine Wahrheit, und die Liebe, welche der Intelligenz folgt, liebt und vereinigt sich nur mit dem, was die Intelligenz sieht. Alle ihre Kräfte sind mit mir vereinigt, in mir verabgründet, zusammengefaßt. Der Leib ist der Empfindung bar; das Auge sieht und sieht doch nicht, das Ohr hört und hört doch nicht, und die Zunge spricht nicht, es sei denn, daß ich ihr zuweilen wegen der Fülle des Herzens erlaube, überzufließen von der Verherrlichung meines Namens."[1] Die Seele gleicht, wenn man ein Bild Richards von St. Viktor mit selbstverständlicher Beschränkung verwenden will, bei dieser intensiven Hingabe aller Seelenkräfte an Gott, einem überschäumenden Gefäß. Wenn des Feuers Glut den Inhalt des Gefäßes ergreift, kommt der Inhalt ins Wallen und, auf- und abbrodelnd, strebt er nach oben, über die Schranke hinaus. So erhebt sich die Seele, ergriffen von der Glut der Andacht, in Demut und Reue und in Sehnen und Lieben ab- und aufwallend, gleichsam über sich hinaus, in heiliger „Ekstase".[2] Und dies um so mehr, je mehr die Seele zugleich von überhohem, überstarkem Staunen erfaßt wird. Mit ihrem großen Gegenstande möchte auch die Seele groß werden, aber sie kann die Höhe nimmer erreichen, und doch fühlt sie wiederum von ihren Licht- und Lebenskräften sich emporgezogen und umfangen, wie der Meerfahrer von dem balsamischen Hauch eines Gestades, das er noch nicht erreicht, ja noch nicht einmal deutlich erblickt. Oder, um auch hier mit Bildern des Viktoriners[3] zu sprechen, das Staunen der beschaulichen Seele ist, wie die Morgenröte, ein geheimnisvolles Phänomen, aus Nacht und Licht gewoben. Bei dieser staunenden Betrachtung „verliert sich" die Seele in den göttlichen Geheimnissen, sie ist „in sich" und „außer sich" zugleich, suchend und findend zumal, — nach dem Palast des ewigen Königs ausspähend und zugleich schon sitzend an der reichen Himmelstafel einer Seelenfreude, die niemand kennt und niemand ahnt, der sie nicht gekostet. Die Seele aber, die, der Königin von Saba gleich, ihr Reich verläßt und sehnend fragt, wird finden und schauen und „außer sich" sein vor Freude.[4] Und mag auch die

1 Bei Bonniot 350.
2 De grat. contempl. (Beniamin maior) V 7; cf. V 5.
3 Ibid. cap. 9.
4 Ibid. cap. 14.

Seele, wie einst Petrus im Kerker,[1] gefesselt sein von mancherlei innerer und äußerer Last, — sie soll nur, den Himmelsboten der Erleuchtung folgend, durch die Kerkerpforte hindurch zum Lichte schreiten!

290 Wird es ein Wandeln sein in der dauernden Vollhelle und Vollwärme des Mittags? Das Reich der göttlichen Wahrheit ist ja so weit wie Gott, — wie könnte es jemals versagen! Das „Entzücken" der Beschauung quillt ja aus der Berührung mit der Unendlichkeit, — wie könnte da ein Ende werden! Alles also, was da Beschauung der göttlichen Wahrheit ist, eröffnet Quellen, die fortsprudeln und nicht versiegen! Und dennoch kann die Erfahrung nicht umhin, ihren Bescheid *anders* zu geben. Will sie auch hier in schlichtem Bilde sprechen, dann zeigt sie auf das liebliche Schauspiel, das abends am stillen See das Auge erfreut, da die Fischlein nach dem Sonnenschein verlangen und mit dem Dämmerlichte spielen wollen, und darum, über den Wasserspiegel aufhüpfend, für einen Augenblick in die freie Luft sich erheben, um alsbald in ihre gewöhnliche Lebenssphäre zurückzukehren. Ist also auch die Fülle des Beschauungsgegenstandes unermeßlich und quillt die Freude der Beschauung nach Jahren und Jahrzehnten nicht ärmer, sondern reicher, wie am ersten Tag, da der Seele ein Ahnen aufging von der Süßigkeit ihres Gottes, so will doch die kirchliche Mystik *nichts wissen* von denen, die nach Plotinischer Weise oder nach der Weise des Schamanentums oder der Yogasekte in einer Art von *Dauerekstase* das Ideal gottinnigen Lebens sehen.

Die Möglichkeit einer natürlichen Ekstase anerkennen und die Ekstase erstreben, empfehlen, schlechthin hochschätzen wollen, dies fällt weitaus nicht zusammen. Man kann jene Möglichkeit, der Sprache der Tatsachen folgend, zugeben, ohne einem Ekstasenkult das Wort zu reden.

Ebensowenig bedeutet jene Möglichkeit das Zugeständnis, daß bei den gnadenvollen Ekstasen, wie sie uns im Leben der Heiligen berichtet werden, *das übernatürliche Moment* auszuschalten sei. Es ist gar nicht abzusehen, aus welchem Grunde nicht dem Gottesfreunde, der mit besonderer Treue an die Übung des beschaulichen Gebetes sich hingibt, die Gnade Gottes in so reich-

[1] Siehe Apg. 12; Rich. a S. V., l. c. cap. 13.

lichem Maße zugeteilt werden könnte, daß die Beschauung zu jener Intensität, deren Folge die „Bindung" der äußeren Sinne ist, sich erhöbe. Um so mehr kann diese Bindung, ohne daß ein Mißverständnis möglich wäre, als charismatisches Phänomen in jenen Fällen bezeichnet werden, in welchen es sich um die Stufe der sog. „eingegossenen" Beschauung handelt. Die gnadenvolle göttliche Einwirkung kann sich hier unmittelbar auf jene „Sammlung und Steigerung der Geisteskräfte" erstrecken, und zwar bis zu einem Grade, welchen wir mit unseren natürlichen Kräften selbst dann nicht zu erreichen vermögen, wenn die gewöhnliche Ordnung der Gnade, sei es auch reichlich, uns zu Hilfe kommt. Bei der Beschränktheit unserer geistigen Kräfte und unserer organischen Ausstattung ist es erklärlich,[1] wenn wir als Begleiterscheinung dieses außerordentlichen Hochstandes des inneren Menschen ein fast völliges Versagen der niederen Sinnestätigkeit finden, gelte es nun den Empfang von Einwirkungen aus der Umwelt, oder gelte es die eigene Einwirkung auf dieselbe.

Deshalb darf diese „Hemmung" nicht als etwas einer göttlichen Gnadengabe Widersprechendes bezeichnet werden — auch nicht denen gegenüber, welche in einer solchen Hemmung ein positives Moment von charismatischer Art anerkennen wollen. Denn insoweit der Nichtgebrauch der äußeren Sinnesvermögen als ein die innere Sammlung förderndes Mittel ins Auge gefaßt wird, erscheint die Annahme nicht innerlich widersprechend, daß die mehr oder minder umfassende Hemmung der Sinne unmittelbar von der Gnade gewirkt sei, damit die gleichzeitig verliehene, unmittelbar die geistigen Kräfte ergreifende Gnade der Beschauung um so fruchtbarer sich entfalte. Ein Widerspruch wäre nur dann gegeben, wenn die Teleologie fehlen würde. Dies aber kann nicht gesagt werden, da eine schöne Korrespondenz der äußeren und inneren, der positiven und negativen Momente der charismatischen Gnaden supponiert wird. Noch viel weniger ist von einem Widerspruche mit der Weisheit Gottes die Rede, wenn die äußere Hemmung als entsprechende Folge der von dem Charisma gewirkten inneren Erhebung betrachtet wird. Denn was im geringeren Maße bei jeder ernsten geistigen Tätigkeit sich zeigt und was als der menschlichen Natur entsprechend und den menschlichen Aufgaben dienend anerkannt wird, ist auch bei der Steigerung als entsprechend zu bezeichnen, falls nur das Motiv entsprechend gewichtiger ist. Dies ist vollauf

[1] Vgl. E. Müller, a. a. O. 167. Eben, weil diese Erklärung ausreicht, ist es nicht gefordert, in der „Bindung" der Sinne eine spezielle, selbständige Gnadenwirkung zu erkennen (vgl. Poulain 568, n. 36, zum Schlusse). Siehe Thomas v. A. II II 175, 2; Suarez, De orat. ac dev., lib. II, cap. 15, bes. n. 5; Scaramelli I 2 156; Ribet II 430.

der Fall, weil der vorübergehende Defekt auf seiten der Sinnestätigkeit vielmals aufgewogen wird durch die Bereicherung der geistigen Tätigkeit und der geistigen Besitzergreifung an dem Gut aller Güter, an der göttlichen Wahrheit, Heiligkeit, Seligkeit, wie sie in der Ekstase sich vollzieht.

291 Nach einer anderen Seite noch zeigt sich die harmonische Verbindung natürlicher und übernatürlicher Momente in der Ekstase. Fragt man nämlich nach dem Verhältnis der Innenwelt des Ekstatischen während des gewöhnlichen Seelenstandes zu seiner Innenwelt während der Ekstase, so ist zunächst zu sagen, daß die Einheit des fortdauernden persönlichen Bewußtseins ein verknüpfendes Band bilde. Was aber den Ideeninhalt betrifft, so sind verschiedene Möglichkeiten denkbar. Möglich ist, wie Benedikt XIV. andeutet,[1] daß die ekstatische Geisteserhebung sich einstellt, ohne daß die Seele zuvor etwa durch eine entsprechende Meditation sich bereitgestellt hat. Es ist aber auch möglich — und zwar ist dies vorherrschend —, daß der Ideengehalt der Ekstase unmittelbar an den Ideengehalt anknüpfe, der vor ihrem Eintreten die Seele beschäftigte. Dabei bleibt die Frage offen, inwieweit diese vorekstatische Hingabe der Seele an eine Wahrheit auf eine außerordentliche Anregung der Gnade zurückzuführen oder dem gewöhnlichen, von der Gnade unterstützten menschlichen Wirken zuzuschreiben ist. Übrigens auch in dem Falle, daß eine unmittelbare Anknüpfung der ekstatischen Innenwelt an die vorausgehende außerekstatische Betätigung der Seelenkräfte nicht ersichtlich ist, wird sich ein Einschlag des natürlichen Faktors darin kundgeben, daß die innerekstatische Ideenwelt in ihrer spezifischen, individuellen Färbung mit den persönlichen Ideenverhältnissen des Ekstatischen und regelmäßig auch mit seinen Außenverhältnissen in nächster Beziehung steht. Dies wird sich im zweiten Abschnitt dieses Kapitels näher darlegen lassen.

Hier mögen nur einige von den zahlreichen Beispielen erwähnt sein, in welchen die inhaltliche Anknüpfung eine unmittelbare ist. So berichtet die selige Angela von Foligno über sich selbst, daß sie mehrere Tage hindurch mit der Betrachtung der Geheimnisse des Sündenfalles und der Erlösung sich beschäftigt hatte, und daß sie im Anschluß an diese innere Arbeit in ekstatischer Erhebung wunderbare Einblicke in die Macht und Gerechtigkeit und Güte der göttlichen Ratschlüsse gewonnen habe.[2] Ähnlich

[1] L. c. III 49, n. 4.

[2] Bei Poulain 266.

verhielt es sich nach dem Berichte eines Zeitgenossen mit dem seligen Hermann Joseph. Hingegeben an die Ewigkeitsahnungen und an die Tiefe des Gottesgedankens, blickte er durch ein Fenster der Sakristei in nächtlich feierlicher Stille hinaus in das große Universum des Sternenhimmels und sandte, ergriffen von dem erhabenen Schauspiel, ein Gebet zu Gott dem Herrn empor, daß ihm doch die Gnade zuteil werde, mehr und mehr, wahrer und klarer aus dem Spiegel der Geschöpfe den Schöpfer selbst zu erkennen. Da ward er verzückt, und sein Auge war offener und sein Geist weiter, und in seliger Trunkenheit blickte er hinein in die natürlichen Abbilder der göttlichen Herrlichkeit, in die Schönheit und Unermeßlichkeit der Kreaturen mit einer Klarheit und Wonne, für die er keinen sprachlichen Ausdruck zu finden wußte.[1] Wie der Blick in die sichtbare Schöpfung, so bot auch der Anschluß an das kirchliche Leben oftmals den nächsten äußeren Anknüpfungspunkt[2] für die ekstatische Erhebung. Von Thomas von Villanova berichtet eine von den Bollandisten wiedergegebene Vita, daß er in der Frühe des Himmelfahrtstages, die Antiphon „Et videntibus illis elevatus est" betend, in heiliger Ekstase die Engelchöre einstimmen und fortsingen hörte und voll süßer Himmelswonne bis zum Abend in der Ekstase verharrte.[3] In bezug auf Joseph von Kupertin ist es bekannt, daß „jedes Ding, das sich irgend auf Gott bezog, Glockenklang und Kirchengesang, die Nennung der Namen des Herrn, seiner Mutter oder der Heiligen, eine Erzählung aus der Leidensgeschichte, die Erwähnung der Glorie des Paradieses oder der Anblick eines Heiligenbildes, daß alles dieses bei ihm die Ekstase hervorzurufen vermochte".[4] Theresia wiederum bezeugt von sich, daß Schrifttexte, wie das Psalmistenwort „Wo ist dein Gott?"[5] oder das Pauluswort „Ich bin der Welt gekreuzigt",[6] die Pforte zur ekstatischen Innerlichkeit gebildet, und daß sie zum öfteren bei der bloßen Erinnerung an solche Gotteworte in die Ekstase eingetreten sei, ohne zuvor dem eigentlichen Gebete sich hingegeben zu haben.[7]

Man kann unmöglich leugnen, daß, soweit in diesen Fällen 292
eine übernatürliche Ekstase anzunehmen ist, doch natürliche Faktoren mitbeteiligt sind. Das Gegenteil behaupten und alles der göttlichen Inspiration zuschreiben wollen, würde in völlig unbegründeter Weise ein gleichsam gehäuftes außerordentliches Ein-

[1] Ibid. 272.

[2] Vgl. die schon erwähnte Lichtmeßvision der hl. Brigitta, Revel. VII 2, Bearbeitung von L. Clarus, 3 (Sammlung der vorzügl. myst. Schr. aller kath. Völker, 12) 227.

[3] Acta SS. 18. Sept., 850 ss.; Görres 2, 253, Bonniot 336 und nach ihnen viele übernehmen den offenkundigen Fehler, daß es sich um das Osterfest handle, da doch die Antiphon dem Himmelfahrtsoffizium entnommen ist.

[4] Görres 2, 254 f.

[5] Ps. 41, 4.

[6] Gal. 6, 14.

[7] Leben, Kap. 20; Seelenburg VI 5.

greifen Gottes postulieren. Sobald man aber die hier zutage tretende Harmonie des natürlichen und übernatürlichen Faktors zugibt, wird, meine ich, auch eine weitere einschlägige Schwierigkeit als bereits im wesentlichen gelöst erscheinen. Theoretiker der Mystik erheben nämlich die Frage, ob während der Ekstase die Freiheit des Ekstatischen bzw. die Möglichkeit eines sittlichen Verdienstes fortbestehe. Und, was wohl befremden darf, die Antwort lautet sehr verschieden. Dies natürlich wird allgemein zugestanden, daß jene Akte, welche zur Ekstase in einem vorbereitenden, disponierenden Verhältnis stehen, wie die Sammlung, die Übung der Kontemplation, frei und verdienstlich seien. Auf der anderen Seite gibt man gerne zu, daß der Ekstatische nicht gerade nach Belieben die Rückwirkung der Geisteserhebung auf die äußeren Sinne hervorzurufen oder zu verhindern oder zu verschieben imstande sei. Dagegen besteht die Meinungsverschiedenheit in bezug auf den inneren Willensstand während der Ekstase. Daß der Mensch in der Ekstase ein Verdienst für den Himmel erwerbe, soll nach manchen deshalb ausgeschlossen sein, weil dieser seelische Hochstand die Möglichkeit einer Sünde ausschließe; man brauche deshalb die Freiheit nicht zu negieren, müsse sie aber nach Art jener Freiheit fassen, welche den Seligen des Himmels zukomme, und müsse sonach die Verdienstmöglichkeit in Abrede stellen.[1] Gegen diese Anschauung ist zu erinnern, daß man die ekstatische Seelenerhebung zwar in Analogie zur seligen Gottschauung bringen, nicht aber eine Gleichheit behaupten darf.[2] Kein diesseitiges Gnadenlicht reicht hinan an die Klarheit des unmittelbaren Einblickes in das wahre, höchste Gut; die Ekstatischen selbst konstatieren, daß ihr Licht nicht völlig schattenfrei bleibe. Das jenseitige Glorienlicht allein wird in unserer Seele jene mit heiliger Unmittelbarkeit erfolgende Hingabe des Willens an das ungeschaffene Gut bewirken, welche im eminenten Sinne als frei zu bezeichnen ist, aber gleichwohl den Charakter einer verdienstlichen Handlung nicht mehr besitzt. Im ekstatischen Stande verhält es sich anders. Zugegeben, daß eine Zustimmung zu einer Sünde innerhalb dieser reinen, hohen Sphäre des Seelenlebens so viel wie ausgeschlossen ist, so ist damit die Verdienstlichkeit so wenig geleugnet wie bei denen, die zu hoher Heiligkeit gelangt

[1] Vgl. Schanz in: Kirchenlex. 12, 867.
[2] Vgl. Thomas v. A., S. Th., II II 175, 6 ad 3.

sind. Oder will man schlechthin behaupten, daß den Ekstatischen auch jede Freiheit fehle hinsichtlich des Vollzuges oder Nichtvollzuges und hinsichtlich der größeren oder geringeren Intensität der geistigen Akte? Dies stände im schroffsten Widerspruch mit der ganzen Teleologie der übernatürlichen Ordnung. Denn in deren großem, weitem Bereiche bewahrt das Axiom seine Geltung, daß das Übernatürliche auf dem Natürlichen sich aufbaut. So ist, wie wir schon zu betonen Gelegenheit hatten, das herrliche System der aktualen Gnaden und der Gaben des Hl. Geistes durchaus darauf hingeordnet, unsere eigenen Kräfte in Anspruch zu nehmen, sie zur Tätigkeit anregend und in ihrer Tätigkeit erhebend und vollendend. Daß nun die übernatürliche Ekstase als besondere Gnadengabe dieses Gesetz einfach umstoße, ist, wie eine Reihe von Mystikern hervorhebt,[1] eine undenkbare Annahme. Wie wäre es denkbar, daß eine ekstatische Seelenerhebung statthätte ohne Vermehrung der heiligen Gottesliebe, des heiligen Vertrauens auf Gott, der heiligen Glaubenswilligkeit? Wer aber könnte von dieser gesteigerten Betätigung der göttlichen Tugenden, ohne welche die Ekstase gar nicht zu denken ist, die Verdienstlichkeit ausschließen?

Dazu kommt noch ein anderes, indirektes Argument, das schon von der hl. Theresia[2] in schlichten Worten, aber mit aller Energie zur Geltung gebracht wurde. Dürfte man nicht, meint die Heilige, die Behauptung wagen, daß, wenn die immerhin beträchtliche Zeit, welche von manchen Gottesfreunden in der Ekstase zugebracht wird, ganz aus der Ordnung des freien, verdienstlichen Handelns des Diesseitsstandes hinausfallen würde, in gewissem Sinne diese Zeitfristen eine „verlorene Zeit" wären? Poulain, der diesen Gedanken aufgreift, weist noch auf die Tatsache hin,[3] daß bei manchen Heiligen beim Herannahen des Todes Ekstasen stattgefunden hätten; da dieses Erdenleben nun einmal bestimmt sei, die Himmelsglorie zu erwerben, deren Grad im Verhältnis stehe zum Grad unserer Verdienste, sei es ausgeschlossen,

---

[1] Vgl. besonders Suarez, l. c. c. 20; sodann Alvarez de Paz bei Ribet II 434, und Philipp a S. Trin., ibid. 435, Schram II 342, Lejeune, Théol. myst. 192. Ich füge noch eine Bemerkung bei. Es gibt bekanntlich Ekstasen mit tiefen geistlichen Schmerzen. Sollten diese verdienstlos sein? Man denke z. B. an die prophetischen Ekstasen eines Isaias, Jeremias, — besonders auch bei ihrem Vorher-Erleben der messianischen Passion!

[2] Über das Hohelied, Kap. 6.

[3] L. c. 255 s.

daß durch eine ekstatische Begnadigung — der kurzen Antizipation der ewigen Freuden zuliebe — die Seele in einer so hochwichtigen Stunde der Möglichkeit beraubt werde, verdienstliche Akte zu wirken. Mit anderen Worten: Ist die Ekstase wahre, heilige, übernatürliche Ekstase, dann ist sie heilige, innige Vereinigung der Seele mit Gott. Jedes Wachstum aber der Gottinnigkeit im Diesseits hat als Frucht eine Steigerung der Gottinnigkeit im Jenseits. Dieses Verhältnis von „Verdienst" und „Lohn" entspricht dem inneren Verhältnis des Gnadenlebens zum Glorienleben, des tugendreichen Gottdienens zum wonnereichen Gottbesitzen, — einem Verhältnis, das selber ganz und gar auf der himmlischen Gnadenhuld, auf der göttlichen Verheißung beruht, das aber, nachdem es feststeht, auf dem Gebiete der ekstatischen Erhebung nimmermehr unkräftig sein kann.

§ 38. Nähere Abgrenzung der übernatürlichen Ekstase von der natürlichen und pathologischen „Ekstase".

293 Selbstverständlich sind sofort alle Fälle auszuscheiden, bei welchen eine Täuschung vermutet werden kann. Was wir im folgenden Kapitel hierüber zu sagen haben, macht eine weitere Beifügung an dieser Stelle entbehrlich. Nur ein Beispiel möge Erwähnung finden. Ribadeneira erzählt in seinem Leben des hl. Ignatius von Loyola,[1] ein Ordensmann habe eines Tages dem Heiligen von einer Nonne in Bologna berichtet, die, auf einer hohen Gebetsstufe angelangt, häufig verzückt gewesen und überdies mit den Wundmalen an den Händen und an der Seite, sowie mit blutenden Dornenwunden an der Stirne ausgezeichnet worden sei; um Rat gefragt, habe der große Geistesmann den Bescheid gegeben, man tue am besten, lediglich darauf zu dringen, daß diese als ekstatisch und stigmatisiert geltende Nonne in strikter Weise an die Übung des klösterlichen Gehorsams sich halte. Wir übergehen, weil für uns hier nicht in Betracht kommend, die weitere Bemerkung des Heiligen, daß eine göttliche Gnadengabe vorliegen könne, daß aber auch dämonische Einwirkung möglich

[1] Lib. 5, cap. 10, bei Schram II 335; Amort, Görres, Imbert, Poulain erinnern an die spanische Franziskanerin Magdalena vom Kreuze († 1503), die 38 Jahre lang als Ekstatische und Prophetin Laien und Geistliche betrog und insbesondere den Empfang der Wundmale und völlige Speiseenthaltung vortäuschte.

sei; jedenfalls liegt *am nächsten*, zu fragen, ob nicht Täuschung vorgelegen habe. Ribadeneira schließt nämlich mit der Beifügung, daß diese Nonne einen sehr traurigen Ausgang genommen habe.

Auf gleiche Weise sind sodann die Fälle auszuschalten, in welchen die Ekstase auf *künstliche* Weise verursacht wird, gleichviel, ob es auf einem unmittelbar physiologischen oder auf einem zunächst psychologischen Wege geschieht. Es ist überflüssig, die Einzelformen aus dem Bereiche der „Primitiven" und der Kulturvölker hier aufzuzählen. So mannigfach die Erscheinungsformen sind, so kommen sie schließlich darin überein, daß das normale Sinnes- und Geistesleben gewaltsam unterbrochen wird, um einen Zustand herbeizuführen, der besserenfalls mit Schlaf- und Traumzuständen, nicht selten aber mit Alkohol- und Opiumwirkungen verglichen werden kann. Es ist ein Herabsteigen von der Stufe des harmonischen Verhältnisses der Geistesbetätigung und des Gebrauches der Sinne auf eine niedere Stufe, in welcher jene Harmonie zerstört oder doch gehemmt ist.

So finden wir bei den Mongolen das Schamanentum. Das Ekstatischwerden galt wie eine Art von erblich sich fortleitendem Vermögen, das gewöhnlich auf den Sohn, seltener auf die Tochter überging. Unter dem Wirbel der Zaubertrommel und unter dumpfwilden Liedern wird der Schamane gewaltsam in den Rausch, in die Raserei der Ekstase versetzt, in welcher er nun, ergriffen vom Geist der Vorfahren, in das obere Lichtreich oder auch in die finstere Unterwelt eingeht.[1] Ähnliche Mittel, Tanzen, Singen, Musizieren dienen japanischen „Medien" und hottentottischen „Mystikern" zur Einleitung der Ekstase.[2] Die Jünger der indischen Yoga-Philosophie haben folgende Methoden, sich selbst in Ekstase zu versetzen: sie kauern sich nieder, um völlig stillzubleiben, fixieren einen festen Punkt, halten den Atem zurück, heften sich innerlich an abstrakte Begriffe oder bedeutungsvolle Silben, um auf diesem Wege über alle Schranken des Ich erhoben und des Göttlichen sich bewußt zu werden.[3] Nimmt man dazu die gewaltsamen Mittel

[1] Chantepie de la Saussaye[3], I, 1905, 54.

[2] Vgl. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., 36 ff.

[3] Vgl. Schanz, l. c. 859. Die Einzeldarstellung der acht Glieder des Yoga-Weges siehe bei H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehren, 1919, S. 50—58; ebenda, S. 164—168, ein irenischer Hinweis auf das dem Yoga zugrunde liegende berechtigte Moment (die Regelung des Geistes gegenüber den Eindrücken, die von innen oder außen auf ihn einstürmen).

anderer indischer Kreise,[1] das Hineinstarren in die Sonne bis zum Erblinden, das Ausstrecken und Festbinden der Arme bis zum Verwelken derselben, so hat man wohl genug an solchen Beispielen ungeistiger, unsittlicher Selbstlähmung. Man darf jedoch nicht übersehen, daß auch bei den ob ihres ästhetischen Sinnes hochgerühmten Hellenen der Dionysoskult Aufnahme fand, der unter dem Mantel religiöser Erhebung einer maßlosen sinn- und sittenlosen „Begeisterung" sich hingab, die in Wahrheit „Entgeistigung", Raserei, Ausschweifung war.[2] Auch dort, wo man nicht in diese Untiefen sich verlor,[3] waren die zur Herbeiführung der Ekstase angewandten Mittel von höchst ungeistiger Art.[4] Man erinnere sich noch, daß Plinius[5] eine Anzahl von Pflanzen mitteilt, die als Mittel zu ekstatischer Anregung galten.

Als besonders sprechendes Beispiel für die Zähigkeit solcher pseudoekstatischen Tendenzen und für die epidemische Gefahr, die von hier aus weiten Kreisen des aszetisch-mystischen Lebens drohen kann, sind die hesychastisch-palamitischen Verirrungen zu nennen. „Hauptbrutstätten des Hesychasmus waren verschiedene Klöster und Einsiedeleien des Berges Athos, sowie der Sinai in Arabien; überdies hatte die Umgegend von Thessalonich und Konstantinopel, ferner Syrien und Serbien mancherlei Sitze des Hesychastentums aufzuweisen."

„Die beschauliche Tätigkeit oder ‚Gebetsruhe' wurde außer durch Fasten und andere Werke der Abtötung besonders dadurch praktisch eingeleitet, daß die betreffenden Mönche ihren Körper in eine ganz bestimmte Lage brachten: sie drückten sich nämlich das Haupt oder das Kinn an die Brust oder an den Nabel, verdrehten die Augen und hemmten den Atem; als Wirkung dieser mechanischen Verrichtungen wähnten sie dann ein wunderbares Licht zu erblicken und genossen hierbei angeblich eine unversiegliche Lust. Das rätselhafte Licht hielten sie für eins mit jenem, welches ehedem die drei Jünger des Herrn auf dem Berge Tabor umglänzte." F. J. von Stein, Kirchenlexikon V 1961; vgl. auch Ph. Meyer in der Real-Enzyklop. f. pr. Th. u. K., VIII, S. 14 ff. Dazu die früher erwähnte Studie von B. Schmidt, Das „geistige Gebet"; speziell über die Atemgymnastik und die ganze mühsame äußere Technik S. 20—23. Schmidt bemerkt, daß die hesychastische

[1] Siehe neben Schanz noch H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde [6], 1914, bes. 358 ff.

[2] Chantepie [3], II, 310.

[3] Die pythische Priesterin, die göttliche Offenbarung vermitteln wollte, suchte zuvor den Geist über das Körperliche hinauszuheben (Cicero, Divin. I 113), indem sie durch den berauschenden Anhauch der Erdspalte, über welcher sie auf dem Dreifuße saß, sich anregen ließ. Rohde, Psyche [6] II 60 f.

[4] Vgl. Cicero, Divin. I 30. 31. 38.

[5] Hist. nat. XXIV 102 ff.

Gebetsart des 14. Jahrhunderts nicht bloß weit hinauf reiche in die Frühzeit des griechischen Mönchtums, sondern fortwirke bis in die neuere und neueste Zeit. Großen Einfluß gewann nach ihm (S. 10 f.) die Sammlung Philokalia, welche der Mönch Nikodemos Hagiorites gemeinsam mit dem Erzbischof von Korinth Joh. Maurogordatus 1782 in Venedig erscheinen ließ. Gegenüber den Versuchen, das „geistige Gebet" unter den russischen Athosmönchen neu zu beleben, erließ (Schmidt 13) die russische kirchliche Oberbehörde i. J. 1913 eine eigene Enzyklika. Betreffs des über die Mystik hinausgreifenden geschichtlichen Einflusses der Hesychasten siehe A. Ehrhard, bei K. Krumbacher, Byzant. Literaturgesch. ² 1897, 43 u. 100 ff., 103 ff., sowie K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum, 1898, 214 ff. (daß das Hesychastentum die letzte Konsequenz des mönchischen Enthusiasmus sei, 219, ist nicht zutreffend).

Es möge noch ein Beispiel aus der islamischen Mystik folgen. Ein Schüler des Mollâ-Schâh († 1660/61 n. Chr.) erzählt über seine eigene ekstatische Einschulung: Nach drei Nächten mit erfolglosen Versuchen blieb er die ganze Nacht sitzen, das Antlitz gegen Mekka gewandt, und „sammelte alle seine Fähigkeiten auf sein eigenes Herz". Endlich um die Morgendämmerung kam ein wenig Licht und Klarheit, der Meister griff jetzt ein, um den Schüler höher zu führen. Letzterer erzählt weiter: „Er befahl mir, in meinem Innern sein eigenes Bild zu erzeugen, und nachdem er mir die Augen verbunden hatte, forderte er mich auf, alle meine Seelenkräfte auf mein Herz hinzusammeln. Ich gehorchte, und im Augenblick, auf die göttliche Gunst und den Beistand des Scheichs hin, öffnete sich mein Herz. Ich sah, daß in meinem Innern etwas war, was einem umgestürzten Becher glich; als dieser Gegenstand aufgerichtet worden war, erfüllte ein Gefühl uneingeschränkter Glückseligkeit mein Wesen." Im Fortgang der Schulung sah der Jünger am nächsten Tag die Gestalt des Propheten und seiner Hauptgefährten, und Legionen von Engeln und Heiligen zogen vor seinem Blick vorbei. Der Meister ließ nicht ab, „die Lehre der Vereinigung mit Gott und des mystischen Schauens" zu erklären. Nach einem Jahre endlich erreichte der Jünger „das Wissen der absoluten Wirklichkeit". Nach M. Buber, Ekstatische Konfessionen, 31—33.

An diese methodischen Ekstasen sind unmittelbar jene Ekstasen 294
anzureihen, deren Ursache in krankhaften Dispositionen zu suchen ist oder die als Folgeerscheinung solche krankhafte Zustände haben, während in den Fällen, bei welchen eine Krankheit als nähere Begleiterscheinung sich zeigt, wenigstens eine besonders umsichtige Prüfung geboten erscheint.

In den Fällen zunächst, in denen eigentliche Krankheiten als Ursache der „Ekstase" festzustellen sind, kann diese schon deshalb nicht als übernatürlich gelten, weil hier die unentbehrlichen positiven Kriterien mangeln werden. Von einer inneren Erhebung und Bereicherung infolge hysterischer Anfälle oder hypnotischen

Schlafes oder Halbschlafes kann keine Rede sein. Mit der Mystik haben die etwa auf diesem Wege eingetretenen Verzückungszustände genau so viel und so wenig zu tun als die Bewußtlosigkeit während des natürlichen Schlafes oder während der Narkose, während einer Ohnmacht oder eines Starrkrampfes, oder als die Schwankungen des Sinnengebrauches bei den Fällen der Anästhesie oder Parästhesie, Hypoästhesie und Hyperästhesie. Man möge doch nicht glauben, daß die Mystiker, im großen ganzen genommen, so verschiedene Dinge, wie übernatürliche Ekstasen und krankhafte Betäubungszustände, nicht zu unterscheiden gewußt hätten. Ein Irrtum freilich konnte und kann mit unterlaufen. Auch kann es Fälle geben, in welchen eine besonders eingehende Prüfung durch sachkundige Männer erforderlich ist. Aber zu einer vorläufigen und mutmaßlichen Beurteilung wird im allgemeinen auch ein Laie bei offenem Blick und nüchternem Sinn unschwer gelangen, und — weitaus in der Mehrzahl der Fälle wird sich diese vorläufige Auffassung des gesunden Menschenverstandes mit dem definitiven Urteil decken, welches auf wissenschaftlichem Wege gewonnen wird. Was speziell die Kanonisationsprozesse betrifft, so kann hier die Frage, ob bei den Ekstasen einer bestimmten Person eine übernatürliche Kausalität zu fordern sei, oder ob etwa eine pathologische Erscheinung vorliege, viel erfolgreicher als sonst untersucht werden, weil in bezug auf Zeugenvernehmung, sachverständiges Gutachten, Unbefangenheit der Beurteiler die günstigsten Bedingungen vorliegen. Übrigens ist der Gedanke selbst, daß eine Prüfung notwendig sei, schon sehr frühe ausgesprochen worden. Der hl. Augustinus erwähnt derartige Zustände von pathologisch verursachter Hemmung des Sinnengebrauches, indem er beifügt, daß derartige Kranke nach dem Ablauf einer solchen Krise alle möglichen Dinge geschaut haben wollen.[1] Die hl. Brigitta aber läßt in ihren „Offenbarungen" den Herrn folgenden Aufschluß erteilen: „Wenn meine Freunde zuweilen wie von Sinnen erscheinen, so muß dies doch nicht eine Folge einer dämonischen Bedrängung, noch der Innigkeit der Andacht in meinem Dienste sein, sondern kann von einem Fehler des Gehirns herkommen oder auch von einer anderen verborgenen Ursache."[2]

---

[1] De Gen. ad lit. l. 12, cap. 19.
[2] Rev. I 4.

Ludwig de Ponte kam wiederholt in die Lage, sein Urteil über ekstatische Zustände abgeben zu müssen, und mehr als einmal wies er auf die pathologische Ätiologie hin.[1]

Scaramelli aber spricht hierüber ziemlich ausführlich, und ich möchte die Stelle wenigstens teilweise mitteilen. Der Autor verweist auf wiederholte eigene Erfahrungen und berichtet: „Bei Gelegenheit einer tief ergreifenden Feierlichkeit geschah es, daß, während das ganze Volk in Reuetränen zerfloſſen war, bald drei, bald fünf oder sieben Frauenspersonen in Ohnmacht fielen und bewußtlos liegen blieben, bis man sie durch allerlei wohlriechende Sachen wieder zu sich brachte. Niemand war, der geglaubt hätte, diese Personen seien in übernatürliche Ekstase versetzt: teils weil man die Betreffenden nicht für fromme Personen hielt, teils weil man die Ursache ihrer Ohnmacht klar vor Augen hatte. „Wären es aber", fährt Scaramelli fort, „Personen von hohem Geiste und großem Gebetseifer gewesen, und hätte eine solche Ohnmacht sie überfallen, während sie gerade zu Hause oder in irgendeinem verborgenen Plätzchen der Kirche oder irgend sonstwo an einsamem Orte der Betrachtung oblagen, so hätten gewiß viele geglaubt, es liege eine Ekstase vor. Und doch würden sie sich getäuscht haben. Denn nicht um eine Ekstase handelte es sich bei diesen Fällen, sondern um eine natürliche Ohnmacht, die aus heftigem Affekte, aus innerer, geistiger Bewegung entsprang, welche alle Lebensgeister um das Herz sammelte, die Glieder aber gänzlich untätig sein ließ und gleichzeitig dem Gebet ein Ende machte. Das aber ist es eben, was nicht selten Personen des schwachen Geschlechts und Leuten von matten Körperkräften begegnet." I 2, 162 (20. Hauptst. des 3. Abschn.); cf. dazu Bona, De discret. spir. 14, n. 4.

Wie dringend es geboten ist, zwischen Krankheitsständen und 295
außerordentlichen Gnadenständen zu unterscheiden, ergibt sich aus den verhängnisvollen Verirrungen und Verwirrungen, die anderenfalls entstehen. Nun kann gewiß nicht jedermann zugemutet werden, beispielsweise über alle die schillernden Formen der Hysterie [2] an der Hand der mehr als reichen Fachliteratur ein selbständiges Urteil sich zu bilden. Jedenfalls wird der Seelsorger, wenn ekstasenähnliche Fälle zum erstenmal seinem Urteile unterbreitet werden, neben den pastoralen Handbüchern auch eine Pastoralpsychiatrie (Familler) oder eine Pastoralmedizin (Stöhr-Kannamüller, Capellmann-Bergmann, Surbled-Sleumer) vergleichen.[3]

[1] Leben, l. II, c. 14, n. 3.

[2] Vgl. z. B. O. Binswanger, Die Hysterie, 1904. Die verschiedenen Formen haben als Gemeinsames die Anomalie des Gefühlslebens; als Grundphänomen gilt die Störung der Gehirnrindefunktionen, näherhin die krankhafte Erregbarkeit der betr. Teile. Siehe Capellmann-Bergmann, Pastoralmedizin [17], 109; Fröbes II 660.

[3] Dazu siehe noch J. Beßmer, Störungen im Seelenleben, 1904, und Grundlagen der Seelenstörungen, 1906.

Unter die hysterischen Phänomene, an welchen Unerfahrene möglicherweise irre werden können, gehört in erster Linie eine Art von Idealisierung des Äußeren, des Antlitzes, der Haltung, der Stimme. Der Irrenseelsorger J. Familler sagt hierüber[1]: „Die Kranken fühlen sich in eine andere Welt versetzt, ins Paradies, voll von Wonnegefühl und himmlischer Seligkeit." „Dementsprechend ist auch ihr ganzes Benehmen: in der Stellung einer Betenden oder Verzückten haben sie die Augen unverwandt gen Himmel gerichtet." „Lautes Beten, besonders gerne in fremder (lateinischer) Sprache, Absingen frommer Lieder, begeistertes Predigen, pathetisches Verkünden von Weissagungen wechseln mit seligem Schweigen und Beschauen. Dabei reagieren sie auf äußere Reize kaum und scheinen gefühllos zu sein für alles, was nicht mit ihren Delirien zusammenhängt." „Die Rückerinnerung ist nur summarisch, doch erzählen manche hinterher mit Begeisterung von den Stunden des Glückes, wo ihr Sinnen erfüllt war mit himmlischer Wonne und ihr Auge geblendet von dem Glanze der Erscheinungen, die ihnen zuteil geworden."

Das sind indes nur einige, und zwar milde Züge des Krankheitsbildes. Es müssen auch andere erwähnt werden, die freilich nicht immer noch insgesamt mit den vorausgehenden sich zusammenfinden. In Capellmanns Pastoralmedizin[2] sind u. a. angeführt: Lachkrämpfe, Weinkrämpfe, Erstickungsanfälle, Versagen der Stimme (plötzlich einsetzende und plötzlich schwindende Stimmbandlähmungen), Zuckungen, Grimassen, Verzerrungen, Verdrehungen.

Für diese Züge einzelne Belege aus der zeitlichen und räumlichen Nähe zu geben, ist eine wenig erbauliche Sache. Ich beschränke mich gerne auf Fälle, über welche in der Fachliteratur bereits berichtet wurde.

295 a In der Zeitschrift für Religionspsychologie, 1, 1908, 321—337 (vgl. 439 f. und 470 ff.) berichtet der Nervenarzt Jansen über folgende Vorgänge in Hessen-Kassel. Der Prediger Heinrich Dallmeyer traf auf einer Evangelisationsreise zusammen mit zwei Schwestern aus Christiania, die „in Zungen redeten" und die Gabe der Auslegung hatten. Bei den gemeinsam veranstalteten Zusammenkünften wurde gebetet und gesungen (teilweise unter Harmonium-Begleitung), aus der Bibel vorgelesen und ein Vortrag gehalten. Wie aber der Prediger selbst bestätigte, gab es bei dieser Ge-

[1] Pastoralpsychiatrie, 1898, 69.
[2] 109—115.

meinschaftspflege befremdende Begleiterscheinungen, nämlich Geschrei und Unruhe, d. h., wie Augenzeugen näher angaben, Schreien, Stöhnen, Gliederverrenken, Zähneklappern, Sich-Schütteln uff., weil (so erklärte Dallmeyer) der Hl. Geist bei den Personen, von welchen er Besitz ergreifen wollte, „dämonischen Widerstand fand", oder weil „das irdische Gefäß die Kraft nicht ertragen konnte". Die Bewegung dehnte sich von Kassel selbst in andere Bezirke aus (Marburg, Biedenkopf u. a.), griff aber auch in die Schweiz, speziell nach Zürich, über.

In der gleichen Zeitschrift 2, 1909, 305—311 berichtet E. Buchner über eine Ekstatische zu Annaberg in Sachsen, die 15 Jahre alte Gretel: „ihre kleine Gestalt schien über sich selbst hinauszuwachsen, ihre Stimme hatte einen veränderten Klang, etwas unbeschreiblich Eindringliches." Sie ließ sich so vernehmen: „Friede sei mit euch! Ich bin Christus, euer Heiland, der Gekreuzigte!" Dieses Mädchen „ist ein gutes Mädchen, ein engelreines Kind, darum würdige ich mich, aus ihr zu sprechen." Was Gretel sprach, waren oft hohe und schöne Worte, wie Buchner, S. 309, versichert, fromme Ermahnungen, tröstliche Zusicherungen, aber in allgemeinen Redensarten gehalten.

Wieder andere Züge, Züge epidemischer Hysterie von schwereren Formen, gibt W. Friedmann, Zeitschr. für Religionspsychologie, 3, 1910, 441—454 in bezug auf die Gottesleute oder Chlüften (nach K. K. Graß, Die russischen Sekten I, 1907). Vgl. noch die ähnlichen Erscheinungen bei den amerikanischen „Revival"-Meetings; siehe z. B. Bechterew, Bedeutung der Suggestion (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, 39), 1905, 74 f.

Daß in die Reihe dieser bunten Krankheitsformen auch die eigenartigen Zustände der Barbara Weigand (früher längere Zeit in Mainz, dann wieder nach ihrer Heimat, Schippach in Unterfranken, zurückgekehrt) einzuordnen sind, würde sich aus den von ihr selbst und ihrem Freundeskreis an vielen Orten verbreiteten „Offenbarungen" mit unabweisbarer Deutlichkeit ergeben, auch wenn kein ärztliches Gutachten vorläge. Siehe B. Brander, Die Seherin von Schippach, 1916, 42 ff. (die Einwendung, daß eine hysterisch Kranke nicht ein hohes Alter erreichen könne, ist hinfällig; man kann sich hierüber in dem zitierten Werke von Binswanger orientieren).

Wir geben nunmehr einige Beispiele von pathologischen Ekstasen, die in der Kirchengeschichte erwähnt werden.

Zuerst seien genannt die „Ekstasen" der Camisarden am Beginn des 18. Jahrhunderts, die mit der Schnelligkeit epidemischer Ausbreitung in der Dauphiné und in der oberen Languedoc sich vermehrten. „Oft trat der Anfall plötzlich auf; gewöhnlich aber verfolgte das Übel einen allmählich fortschreitenden Gang. Es kündigte sich mehrere Tage zuvor an durch Gähnen, Ohnmachten, Halluzinationen; im Augenblick des Anfalles schwoll der Leib an, die Brust wurde aufgetrieben, der Schlund war wie zugeschnürt. Die Ekstase währte mehrere Stunden, zuweilen einen

ganzen Tag und darüber. Während dieser Zeit predigten die Ekstatischen, bewegten sich heftig, schlugen um sich, blieben aber unempfindlich für alles, was um sie herum vorging. Der Schaum stand ihnen vor dem Munde. Kein Schmerz, weder Eisen noch Feuer, nicht das Zerbrechen der Glieder, noch sonst eine Pein vermochte sie zu sich zu bringen. Plötzlich hörte der Anfall auf, und es folgte eine lange Erschöpfung mit reichlichem Schweiß. Beim Erwachen hatten die Inspirierten alles vergessen, was soeben mit ihnen vorgegangen war."[1]

Bekannter sind die epidemisch auftretenden Ekstasen in den Kreisen der Jansenisten. Kaum war der Diakon Franz de Paris gestorben (im Jahre 1727) und im St. Medarduskirchhofe beigesetzt, als schon das Volk durch das Gerücht von wunderbaren, auf die Fürbitte des neuen „Heiligen" erfolgten Heilungen herbeigelockt wurde. Viele unter den „Wallfahrern" gerieten am Grabe in Ekstase, und zwar unter schweren krankhaften Erscheinungen, besonders unter schrecklichen Konvulsionen, was jener Jansenistengruppe, die an diesen „Wundern" festhielt, den Namen der „Konvulsionäre" einbrachte. Nachdem der neue Erzbischof von Paris, Kaspar Vintimille de Luc, die Wunder für erdichtet erklärt hatte, ließ Ludwig XV. den Medardusfriedhof schließen, ohne damit dem Unfug sofort ein Ende bereiten zu können. Denn man hatte Erde vom Grabe des Diakons mitgenommen und konnte so auch weiterhin der Ekstase teilhaft werden![2]

296 Es wird nicht immer entschieden werden können, welchen Anteil an solchen Dingen die Krankheit und welchen die Simulation hat; beide pflegen sich gern in die Rollen zu teilen.

So wird es wohl bei dem häufig zitierten Falle sein, den Augustinus erwähnt: ein gewisser afrikanischer Presbyter, Restitutus mit Namen, habe nach Belieben sich in Ekstase versetzen können, und da viele das sonderbare Schaustück zu sehen wünschten, habe sich Restitutus häufig darin produziert; durch Klageklänge habe er sich in die Entrückung einführen lassen, und in derselben sei er dann wie tot gewesen, unbeweglich, ohne eine Schmerzempfindung, selbst unempfindlich gegen die Einwirkung des Feuers, während er allerdings die Brandwunden nachher fühlte, wenn er zu sich kam. „Daß er den Schmerz nicht empfand, nicht etwa bloß verbiß, meint Augustinus,

[1] Siehe Bonniot 206 ff.; diese und die übrigen Züge, soweit dieselben als verbürgt gelten können, werden denn doch durch die krankhaften Zustände hinlänglich erklärt.

[2] Siehe Hergenröther, Kirchengesch.[5], IV, 1917, 61 f.

ergab sich daraus, daß man auch gar keinen Atem mehr an ihm wahrnahm. Dagegen wird noch bemerkt, daß Restitutus erklärt habe, die Gehörempfindungen nicht völlig während der Ekstase zu vermissen; wenn man deutlich spreche, vernehme er eine Stimme, wie wenn in der Ferne gesprochen werde.[1] Nur nebenbei sei gesagt, daß auch neuere Beobachter über ähnliche Phänomene zu berichten wissen. Manche Menschen vermögen durch Einwirkung ihres Willens die Zahl der Kontraktionen beträchtlich zu mehren, wie Pflügers Archiv mitteilt;[2] ein Oberst T. besaß die Fähigkeit, für mehrere Stunden in einen vollkommen todähnlichen Zustand sich selbst zu versetzen und nachher wieder in den gewöhnlichen Stand zurückzukehren; ein anderer Patient hatte es in der Gewalt, den Zustand der Paralyse, der Konvulsion, der Starrheit je nach Belieben zu simulieren.[3]

Soweit bei derartigen „Ekstasen" die Simulation unzureichend und krankhafte Dispositionen mitbeteiligt sind, ist es wohl selbstverständlich, daß wiederum diese anormalen Dispositionen neue Nahrung erhalten, so oft sie funktionell in Anspruch genommen werden. Insofern wird die Krankheit auch *Folgeerscheinung* der Ekstase. Und es liegt, so oft diese Folgeerscheinung nachweisbar ist, die Vermutung nahe, daß von Anfang an Krankhaftes im Spiele war. Man will hierher selbst die Fälle rechnen, in denen nach der Ekstase eine große Müdigkeit und Schlaffheit der einzelnen Glieder und des ganzen Körpers eintritt, — um so mehr aber alle „Verzückungen", die entweder zu körperlichen und seelischen Krisen oder zu einem allmählichen Abnehmen der psychischen und physischen Kräfte führen, so daß das Gedächtnis und die Denkkraft mehr und mehr abnimmt, die Willenskraft geringer wird, die Tauglichkeit zu körperlicher Arbeit, zu äußerer Berufstätigkeit sich zusehends mindert und so ein allgemeiner Niedergang als Reaktion der ungesunden Exaltationen sich einstellt. Mit aller Entschiedenheit proklamieren viele Mystiker das Axiom, daß infolge der wahren, heiligen Ekstase, die einer übernatürlichen Kausalität zugeschrieben werde, *nicht eine Minderung*, sondern eine Anregung und *Förderung des physisch-psychischen Kräftesystems* statthabe. So erlangte Hildegard von Bingen gerade in ihrem ekstatischen Stande den Vollgebrauch

[1] Civ. D. XIV 24. Etwas befremdend ist der Zusammenhang, in welchem Augustinus dieses Phänomen bespricht: er möchte daraus Schlüsse ziehen auf die Leiblichkeit des Urzustandes vor dem Sündenfalle.

[2] Zitiert von J. Baumann, Willens- und Charakterbildung, 23 (vgl. Hack Tuke, Studien über die Wirkung der Einbildungskraft).

[3] Ebenda.

ihrer Kräfte wieder,[1] und Theresia versichert, daß, wenn auch die Gebundenheit des Körpers nur allmählich sich verliere, doch der Körper, der vor der Ekstase von Krankheit und Schmerzen heimgesucht gewesen, nach der Ekstase gesund und vorzüglich zur Tätigkeit geeignet sei.[2]

297 Indessen scheint hier eine nähere Unterscheidung geboten. Daß die offenkundige, dauernde Erhebung des gesamten Lebensstandes *für* die Übernatürlichkeit der Ekstase spricht und daß der allgemeine physisch-psychische Niedergang, wie Apathie, Trübsinn, Lähmung, dieselbe ebenso bestimmt *ausschließt*, dies wird niemand bestreiten.[3] Aber es sind damit nicht alle Möglichkeiten erschöpft.

Gleichwie oben gesagt werden mußte, daß es um der höheren übernatürlichen Zwecke willen nicht widersprechend sei, wenn während der ekstatischen Erhebung der Sinnengebrauch aufgehoben werde, so muß hier daran festgehalten werden, daß es an und für sich mit der Teleologie der übernatürlichen Ekstase vereinbar sei, wenn dieselbe in einzelnen Fällen zu einer *vorübergehenden Minderung* des körperlichen Wohlbefindens führt. Die heilige Theresia hat ja an der letztangeführten Stelle ausdrücklich den Fall konstatiert, daß der Ekstatische nur allmählich sich wieder in die gewöhnliche Ordnung des inneren und äußeren Lebens hineinfindet, und es macht innerlich und wesentlich keinen Unterschied, ob dieser Übergang „zwei oder drei Tage" dauert, ob die hemmenden Nachwirkungen kürzer oder länger währen. Es fällt ja doch deshalb kein Schatten auf das Geistesringen des gelehrten Forschers, auf die kraftvolle Produktivität des Künstlers, auf die gewaltige persönliche Arbeit des Redners, auf die heldenmütigen Opferdienste der Krankenpflege, weil als Folgeerscheinung dieser Tätigkeiten eine mehr oder minder große Übermüdung eintreten kann, besonders dann, wenn das edle Hochstreben des inneren Menschen, wenn der Wille zum Forschen und Schaffen und Helfen und Dienen über alle Rücksichten auf das Maß der verfügbaren Körperkräfte hinausgeht. Oft beugen wir uns in Bewunderung gerade vor solchen Persönlichkeiten. Wir

---

[1] Vgl. Preger I 33.

[2] Leben, Kap. 20.

[3] Vgl. z. B. Alvarez de Paz, Vit. spir. III 5, 3, 9 und Lopez Esquera, Luc. myst. V, n. 190.

glauben eben nicht, daß das körperliche Wohlbefinden der Güter höchstes sei. Kann also behauptet werden, daß schon darum ein Verdacht auf die ekstatische Persönlichkeit falle, weil nach der hochgespannten, konzentrierten, andauernden innerekstatischen Seelentätigkeit eine kürzere oder längere Abspannung sich zeigt? Oder könnte etwa diese Behauptung damit begründet werden, daß, falls es überhaupt um übernatürliche Ekstase sich handle, die Gnadengabe, auf welcher die Ekstase ruht, stark genug sei, vor jener Kraftlosigkeit zu schützen? Aber nichts berechtigt uns zu dem Postulate, Gott müsse die Folgeerscheinung der Ermüdung und Abspannung, vielleicht etwas anhaltender Ermattung,[1] durch das Eingreifen seines Machtwirkens in jedem Falle verhindern. Gewiß vermag eine besondere Gnade die Kräfte der Seele positiv so zu stärken, daß sie mit Frische und Leichtigkeit der intensivsten Innenarbeit sich zur Verfügung stellen, und in diesem Falle können die Übermüdungserscheinungen nach der Ekstase fehlen. Aber mitnichten darf dies als „condicio sine qua non" des übernatürlichen Charakters der Ekstase gelten.

Noch weit mehr weisen wir natürlich jene Anschauung zurück, welche die Ermattungszustände nach der Ekstase mit der Begründung ausschließen möchte, daß ja Gott es sei, der bei der Ekstase in der Seele wirke, und nicht die Seele selbst. Solche Vorstellungen einer völligen Passivität mußten bei der Kontemplation ausgeschlossen werden, und sie müssen dies erst recht bei der Ekstase. Die gnadenvolle Erhebung der vernünftigen Persönlichkeit in der Ekstase kann nicht zusammen sein mit der Grablegung jeder geistigen Tätigkeit. Dies ergibt sich, wie wiederholt bemerkt, schon daraus, daß in der ewigen Glorie gewiß die persönliche Tätigkeit fortdauert und ebenso gewiß die geistige Erhebung der Seele durch Gott die höchste Höhe erreicht.

Man muß gleichwohl den Theologen großen Beifall zollen, daß sie die Aufmerksamkeit nachdrücklich auf das Symptom der nachekstatischen körperlichen Schlaffheit hingelenkt haben[2]; denn,

---

[1] Vgl. Daniel, Kap. 8. Der Schlußvers (V. 27) berichtet über den nachekstatischen Stand: Et ego Daniel langui et aegrotavi per dies; eumque surrexissem, faciebam opera regis.

[2] Vgl. z. B. Benedikt XIV., l. c. n. 5; ferner die von Schram II, p. 326, zitierten Stellen des Zacchias, des Durantus Consalvus und der Auditoren der Rota im Prozesse des Nikolaus Faktor.

da diese eine ständige Folge der krankhaften Ekstase ist, müssen, falls hier und jetzt wirklich eine übernatürliche Ekstase gegeben sein soll, die anderweitigen günstigen Momente um so klarer, gewichtiger, entschiedener sein, und es müssen die ungünstigen Momente um so ferner abliegen.

298 Im übrigen sollte man nicht zu viel Aufhebens machen mit der Gefahr, daß die Selbstentfremdungszustände, die (nach seiten der Ursache, wie nach seiten der Wirkung) krankhaften Charakter tragen, in kirchlichen Kreisen für Gnadenzustände, für übernatürliche Verzückungen gehalten werden. Was gerade die hysterischen Erkrankungen betrifft, sind die Symptome dort, wo es sich um die ernsteren Fälle handelt, nicht allzuschwer zu konstatieren[1] für jemand, der einige Lebenserfahrung hat und der nicht gerade zum allererstenmal solchen Kranken gegenübersteht. Auch ohne unterscheiden zu können, inwieweit die Symptome eine physische oder psychische und ethische Ätiologie haben und wo wirkliches Symptom und Simulation sich abgrenzen, wird der vernünftig beobachtende Laie über die Unfähigkeit oder Unwilligkeit solcher Kranken zu ernster Berufsarbeit und gleichmäßiger Lebensweise, über ihre Laune und Eigensinnigkeit und Unlenksamkeit, über ihre Ostentationslust,[2] über ihre Unaufrichtigkeit sich unmöglich hinwegtäuschen können, — auch dann nicht, wenn derartige Kranke mit merkwürdiger Kunstfertigkeit einen Schleier religiösen Scheines sich weben und denselben zur geeigneten Zeit mit aller Grazie zu tragen wissen. Diese Kranken sind zu vielen pathologischen Komplexitäten ausgesetzt, zu sehr sich selbst und ihrer Umgebung zur Last, als daß man an die Ekstase der Heiligen denken könnte, wenn bei solchen Kranken pathologische Ekstasen sich einstellen. Dies gilt vollends von den extremen Formen der Hysterie, welche für die Psychiatrie ein nicht geringes „Kreuz" bilden. Die Duldermiene und die Prätentionen aller dieser Kranken

---

[1] Vgl. oben n. 247 u. 294.

[2] Dieser Zug, die Ostentation der Pseudo-Ekstatischen, — gegenüber der zarten Zurückhaltung der ekstatischen Heiligen — ist für Laien ein besonders wertvolles Unterscheidungszeichen. Vom hl. Franz v. A. erzählt Thomas von Celano, II 99, vgl. 94 s.: quando a privatis redibat orationibus, quibus pene in virum alterum mutabatur, summopere studebat se caeteris conformare, ne ignitus apparens, aura favoris, quod lucratus erat, amitteret. Bei Tilemann, a. a. O. 181 f.

sind bekannt genug. „Das von den Sensationen und der psychischen Dysästhesie unterhaltene starke Krankheitsgefühl veranlaßt eine Steigerung der Aufmerksamkeit auf die eigenen körperlichen Zustände und Vorgänge, wodurch wieder die abnormen Empfindungen vermehrt und allerhand Einbildungen geweckt werden. In der Überzeugung, besonders schwer zu leiden, will die Kranke ihren Zustand gewürdigt, verstanden, überall und zu jeder Zeit berücksichtigt wissen. Sie wird egoistisch und oft anspruchsvoll genug, auch zu verlangen, daß die unmotivierten und perversen Äußerungen ihrer Gefühle, die Idiosynkrasien ohne weiteres hingenommen werden."[1] Dazu kommen dann nicht selten absichtliche Unterhaltung der vorhandenen leiblichen Störungen, heimliche Selbstverletzungen, lange fortgesetzte Speise- und Trankenthaltungen, unbegründete Beschuldigungen anderer, Tendenzen zu bizarren oder auch obszönen Handlungen.[2] Schließlich müssen nochmals die fremdartigen und abstoßenden (bisweilen mit fromm-erbaulicher Pose wechselnden) Körperhaltungen erwähnt werden.[3] Und wiederum auf der anderen Sphäre welche Ideenflucht, welcher Grad von krankhaft hochgesteigerter Suggestibilität!

Wo der Sinn für die Unterscheidung von Ähnlichkeiten und Gegensätzen nicht bedenklich zurücktritt, wird *man sich schwerlich entschließen, im Ernste die Ekstase der Heiligen mit diesen Phänomenen zusammenzuwerfen.*

Bekanntlich stehen die Versuche einer solchen Konfundierung im Zu- 299
sammenhange mit dem Wahne, überhaupt *das ganze Gebiet* der religiösen Phänomene aus pathologischen Phänomenen heraus zu erklären. Dieser Wahn überschreitet bisweilen alle Ufer. O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, [2] 1904, 722, fordert allen Ernstes eine „Verallgemeinerung psychologischer Kenntnisse" (und speziell solcher der suggestiven Einflüsse) — als Vorbedingung für die Überwindung der Religion. Und W. Hellpach, Grundlinien einer Psychologie der Hysterie, 1904, 492 f., hat nicht übel Lust, die katholische Kirchlichkeit nach den Rubriken seiner Psychopathenmappe zu beurteilen. Übrigens will selbst W. Wundt, Völkerpsychologie[2] 6, 1915, 442 f., in den ekstatischen Träumen der (nach Hellas verpflanzten) Vegetationskulte die *Ursprungsstätte* sehen für höhere, reinere Formen religiösen Lebens.

Gegenüber solchen Übergriffen darf man, wie in anderem Zusammenhang Löwenfeld tut, an Möbius' Schrift „Über die Hoffnungslosigkeit aller

---

[1] Ebbinghaus, Allgemeine Psychopathologie, 1878, 342 f.
[2] Ebenda.
[3] Vgl. Bonniot 326 ff.

Psychologie" erinnern, — nicht, um den Wert der Psychologie herabzusetzen, sondern um die Lückenhaftigkeit der von ihr gebotenen Aufschlüsse festzustellen und um ihre Forderung, auf die Metaphysik zu verzichten, abzuwehren. Siehe L. Löwenfeld, Bewußtsein und psychisches Geschehen (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, 89), 1913, 89. Löwenfeld wendet sich insbesondere auch gegen die einseitige (über die tatsächlichen Erfahrungen hinausgreifende) Einschätzung des Unterbewußtseins; zu letzterem Punkte vgl. noch A. Gisler, Der Modernismus[3], 1912, 519 ff. u. 487 ff. („je mehr das Unterbewußtsein vorwaltet, desto näher sind wir der Grenze der Krankheit, während an gesunden Menschen die Suprematie des Oberbewußtseins hervorleuchtet", 521); G. Weingärtner, Das Unterbewußtsein, 1911.

Für den gegenwärtigen Zweck vgl. noch C. C. J. Webb, Psychology and Religion, The Journal of Theol. Stud. 1902, Oct., p. 46 ff. Ferner siehe P. Marcelino Arnaiz O. S. A., El fenomenismo y las supuestas alteraciones de la personalidad, Ciudad di Dios, t. 56, p. 52, 249, 332, 481 ff.; dem Verfasser erscheint es als kindischer Aberglaube, alle Geheimnisse des Seelenlebens auf solchem psychologisch-physiologischem Wege erklären zu wollen. Gegen W. James, The varieties of religious experience, wendet sich u. a. Civ. Catt. a. 63, 1912, 3, 654—665 u. 64, 1913, 1, 257—274; vgl. auch J. Margreth, Katholik 1909, II, 223—229; Gisler, 489 ff.; dazu Denzinger, Enchiridion n. 2077 ss. (Pius X., Enzykl. Pascendi).

Siehe noch (gegenüber der leichtfertigen Zusammenstellung von Heiligen und Hysterischen) Poulain, 580, deutsche Ausg. II 427; Gemelli, Nevrosi e santità, 1912; besonders aber J. Familler, Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie, 1915 (mit den dortigen Literaturangaben).

Noch eine Bemerkung zum Schlusse! Von einem Vertreter der psychiatrischen Wissenschaft wurde unlängst das Verhältnis von Geisteskrankheit und Genialität dahin bestimmt, daß zwar in beiden Fällen ein über der Norm liegendes Ansprechen des Gehirns auf periphere Reize konstatiert werden könne, daß aber der Unterschied in der total verschiedenen Weise liege, in welcher auf die Reize geantwortet werde: Der psychisch Kranke antwortet auf sie zu stark oder zu schwach: er kennt nicht die zentralen Gegenmotive. Der Geniale antwortet auf die Reize mit erhöhter Kraft und mit der Fähigkeit, die ihm zuströmenden Energien richtig zu modifizieren und zusammenzuschließen. H. Stadelmann, Vier Aufsätze über Geisteskrankheit und Genialität, nach dem Referat F. Jessens, im Zentralblatt für die gesamte Medizin, 1905, S. 1195 f. Es ist gewiß nicht ausgeschlossen, daß auch bei Genies, sei es infolge von Ererbung oder sei es infolge von Schädlichkeiten während des Lebens, nervöse und psychische Anomalien auftreten. Allein worauf es — gegen Lombroso und seine Gefolgschaft — ankommt, ist dies, daß nirgends eine pathologische Bedingtheit des Genies nachgewiesen ist; nicht im Krankhaften, sondern im Gesunden hat das Geniale seine Lebenswurzeln. So L. Löwenfeld, Über geniale Geistestätigkeit mit besonderer Berücksichtigung des Genies für bildende Künste (Grenzfragen, 21), 1903, 101.

Die Anwendung auf die Heiligen braucht nicht eigens gemacht zu werden; doch verweise ich auf A. Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen, 84 ff.

Bevor wir nun den Kriterien der übernatürlichen Ekstase uns300
zuwenden, sei zuerst eine Bemerkung gestattet zum Ausschlusse eines naheliegenden Mißverständnisses. Wenn wir die Unterschiede zwischen der heiligen Ekstase und der hysterischen Ekstase betonen, ist damit nicht gesagt, daß die Hysterie als Krankheit eine Makel für den betreffenden Kranken bedeute; nur infolge des Zusammenhangs mit dem sittlichen Leben kann dies der Fall sein. An und für sich ist diese Krankheit eben Krankheit wie andere. Es können, wie oben gesagt, einzelne Begleiterscheinungen bei der übernatürlichen Ekstase eintreten, die auch bei der pathologischen Ekstase sich finden. „Der Heilige ist vor Neurosen nicht sicher."[1] Wer könnte behaupten, daß der Ekstatische es sei? Aber dies ist gewiß, daß die im oben geschilderten, gewöhnlich auftretenden Bilde der hysterischen Ekstasen mitbestimmenden Defekte des persönlichen Lebens, auch soweit sie, weil pathologisch verursacht, als schuldlos betrachtet werden können, doch unvereinbar sind mit der außerordentlichen geistigen, sittlichen, religiösen Höhe, wie sie bei der übernatürlichen Ekstase vorausgesetzt wird.[2] Letzteres gilt natürlich erst recht von den Fällen der Hysterie, in welchen die sittlichen Defekte der Kranken wirklich als solche, als unter die Verantwortlichkeit fallende gelten müssen, gleichviel ob die Verantwortlichkeit eine beschränkte ist, was zumeist zutrifft, oder eine unbeschränkte. Der sittliche Gesamtstand der wahren Ekstatischen ist das gerade Gegenteil von dem, was als Charakteristikum der Hysterischen gilt. Jener sittliche Hochstand erfordert gebieterisch, daß der Wille die Regungen der Laune, der Leidenschaft, des

---

[1] Bonniot 451 vgl. 341; dazu Rademacher 71 ff., 133 ff. J. Stoffels, Theol. u. Gl., 2, 1910, 830 (Sonderabdruck S. 33) sagt in bezug auf den hl. Einsiedler Antonius: „Mag sein Organismus auch die Symptome der Neurasthenie an sich tragen, es gibt einen Unterschied zwischen Neurasthenie und Neurasthenie, zwischen einer Neurasthenie, die ihr Entstehen zum guten Teil auf Willensschwäche zurückführt und ihr wiederum die Wege ebnet, und einer Neurasthenie, die der ungestümen Willenskraft ihr Dasein verdankt und ihrer Überlegenheit sich immer zu unterwerfen gezwungen bleibt." Vgl. auch oben n. 288, zweiter Absatz.

[2] Hieraus ergibt sich, daß Ekstasen, wie die von Flournoy, Une mystique moderne, berichteten, wegen des pathologischen (bzw. auch ethisch-pathologischen) Charakters für unseren Zweck ausscheiden.

Egoismus in heilsame Zucht nimmt, nicht aber die Seele ihrem Hin- und Herwogen preisgibt wie ein Schifflein ohne Steuer, wie dies dem „hysterischen Temperament" eigen ist. Man kann wirklich sagen, daß die christlichen Tugenden, ohne deren Voraussetzung wir eine „heilige Ekstase" nicht annehmen, geradezu die beste Prophylaxis gegen die Hysterie sind,[1] und daß umgekehrt die eigentlich der Hysterie charakteristischen Momente die denkbar ungünstigste Disposition bedeuten für die Lebensaufgaben, welchen die wahren Ekstatischen ihre Kräfte geweiht, und für die Verwirklichung der Lebensideale, die in ihnen lebendig geworden sind. Daß die wahren Ekstatischen im Tageslicht der Öffentlichkeit, unter steter, peinlichster Beobachtung durch eine urteilsfähige Umgebung standen, macht vollends das Urteil leicht und zuverlässig.

301 Theresia von Jesus sucht zu verschiedenen Malen die geistig-sittliche Frucht ins Licht zu stellen, die als Merkmal einer echten, gnadenvollen Ekstase gelten darf. Die Seele schaut in der Ekstase, sagt sie an einer Stelle der Seelenburg,[2] ein Licht, das unvergleichlich heller strahlt als das irdische, und „sie ist in einem einzigen Augenblicke über viele wunderbare Dinge belehrt, von denen sie sich trotz jahrelanger Anstrengungen nicht den tausendsten Teil erdenken könnte". Man wird einwenden, daß solche Zeugnisse als Selbstzeugnisse weniger Gewicht haben, da sie einer Nachprüfung sich entziehen. Die Ekstatischen waren nicht ganz dieser Meinung, und zwar gerade die Besonnensten unter ihnen. So beruft sich Mechtild[3] an der gleichen Stelle auf die ekstatische Bereicherung des geistigen Lebens, an welcher sie ernstlich vor Suggestion und Autosuggestion warnt. Sie spricht von Sankt Paulus, „der in den dritten Himmel gestiegen"[4]; das wäre sicherlich „nie geschehen, wäre er Saulus geblieben!" Da heißt es denn des näheren:

Ein Himmel ist von den Listen des Teufels gemacht: da ist Untrost, Unruhe, Trauer und Täuschung; da ist der Teufel, sei es auch in Lichtsgestalt — einfältige Seele, hüte dich!

---

[1] Bonniot 452 f.; dazu vgl. Beßmer, Grundlagen der Seelenstörungen, 187 ff., bes. 190.

[2] Seelenburg VI 5.

[3] Nach Greith 268.

[4] 2. Kor. 12, 2.

Den anderen Himmel hat die „Gehrung" gemacht; da ist Schmecken unbegreiflicher Süßigkeit, die durch alle Glieder geht. „Sie hört auch eine Stimme, die sie gerne will; denn sie ist noch mit irdischem Sinn gemenget." „Ist da die Demut nicht, bietet der Teufel dar sein Licht, und was da geschieht, ist nicht von Gott."

Ist die Demut aber da, dann muß die Seele höher fahren. Im dritten Himmel wird ihr das wahre Licht gegeben.

Und die Seele, da sie nunmehr im Licht der offenen Minne „aufwacht", hat die Empfindung, als ob ihr bisheriges Leben eher ein Schlafen als ein Wachsein gewesen wäre; so reich strömt jetzt das Licht in sie hinein.

Sie sieht sich um, wer da wäre, der sie weiset,
Und was das sei, das man zu ihr spricht:
Da sieht sie wahrlich und erkennet,
Wie Gott sei — alle Dinge und in allen Dingen.[1]

Theresia aber nennt bald nach der oben mitgeteilten Stelle als Kriterien für die Echtheit und Wirklichkeit jener inneren Geistesbereicherung insbesondere drei Kleinodien, an welchen „die Braut den Bräutigam erkenne". „Das erste dieser drei Dinge ist eine bewunderungswürdige Kenntnis Gottes, von dessen unbegreiflicher Größe wir eine um so größere Erkenntnis haben, je mehr er sich uns offenbart. Das zweite ist die Erkenntnis unser selbst und ein tiefes Gefühl der Demut bei dem Gedanken, daß ein Geschöpf, welches nur ein Nichts im Vergleich mit dem Schöpfer so vieler Wunder ist, sich erkühnt habe, ihn zu beleidigen und doch fürder noch zu ihm aufzuschauen wagen könne. Das dritte ist eine vollkommene Geringschätzung aller irdischen Dinge, insofern sie nicht zum Dienste eines so erhabenen Gottes gereichen."[2]

Diese Kriterien ragen, wie ersichtlich ist, schon mehr in die 302
Kreise hinein, die der Beobachtung und Beurteilung zugänglich sind. Sie sind Partizipationen des Axioms, daß man den „Baum aus den Früchten" erkennen kann. Will man dies mit den Worten des Weisheitsbuches ausdrücken, so kann man die Frage

[1] 1. Kor. 15, 28.

[2] A. a. O.; siehe auch Leben, Kap. 20, und vgl. Seelenburg VII 4 und Weg zur Vollkommenheit, Kap. 37. Ähnliche Erwägungen werden von den Theoretikern der Mystik umsomehr betont, wenn sie die Ekstase im Zusammenhange mit den Kontemplationsstufen würdigen.

stellen, welches der Geist der wahren Extase sei, und die Antwort geben, die sehr bestimmte Grenzlinien gegenüber den Gegenbildern zieht: daß hier Gottes heiliger Geist walten müsse — ein verständiger Geist, ein heiliger, einfacher und vielteiliger und feiner, ein beredter, beweglicher, ein unbefleckter, sicherer, lieblicher, gottliebender, ein scharfer, ungehemmter, ein wohltätiger, menschenfreundlicher, gütiger, ein fester, verlässiger, sorgenfreier, ein allvermögender, allschauender und alle Geister durchdringender, ein sinniger, reiner, zarter Geist.[1]

Die Gnadengaben des Heiligen Geistes müssen *in etwa* das Gepräge des göttlichen Gnadenspenders tragen, und dies wird sich darin zeigen[2]:

daß *einfache Natürlichkeit und hehre Weihe*, probehaltige Demut und echte Hoheit, schlichte Heiterkeit und gemessener Ernst, Gleichmäßigkeit und Beweglichkeit sich einigen;

daß berufstreue *Schaffensfreudigkeit* und glühender Eifer die Seele beleben ohne Preisgabe der Liebe zur *Sammlung*, ohne Verlust des Herzensfriedens;

daß eine steigende *Bereicherung der Seele mit Licht und Tatkraft*, mit gehaltvollen Erkenntnissen und fruchtbar nachwirkenden Anregungen, und zwar *über das Maß der eigenen Kräfte* hinaus sich ebenso bekundet, wie

eine fortschreitende *Harmonisierung des inneren und äußeren Lebens*, unbeschadet aller inneren und äußeren Widrigkeiten.

Im unmittelbaren Anschlusse an diese positiven Kriterien mögen die früher angedeuteten *negativen* Kriterien nochmals betont und zugleich ergänzt werden, indem wir folgende neun Punkte als Präjudizien *gegen* den übernatürlichen Charakter der Ekstase nennen:

1. das Auftreten ekstatischer Phänomene bei den *Anfängern* im geistlichen Leben (bei diesen sind *an sich und für gewöhnlich* außerordentliche mystische Gnaden nicht zu erwarten, während gleichzeitig gerade in diesem Anfangsstande die größere Intensität der seelischen Tätigkeiten und das noch Ungewohnte der inneren Tröstungen zu natürlichen Exaltations- und Ermattungszuständen führen können),

2. die *Häufigkeit* der Ekstasen, besonders dann, wenn sie in der *Öffentlichkeit* erfolgen (dadurch wird gemeinhin die übernatürliche Ätiologie in Frage gestellt),

---

[1] Weish. 6, 22. 23.

[2] Vgl. Thomas von Vallgornera, IV 2, 17, n. 16 ff. (ed. 1662, p. 415 ff.).

3. die Periodizität der betreffenden Zustände, da dies Moment im engsten Zusammenhange mit pathologischen Dispositionen zu stehen pflegt,

4. die Willkürlichkeit — in dem Sinne, daß der Ekstatische nach seinem Belieben in den ekstatischen Zustand eintritt und denselben wieder beendigt,

5. Immodestie, sei es in der Weise wilden Aufschreiens oder in der Weise heftiger Konvulsionen oder in der Verletzung des Dekorums,

6. Minderwertigkeit des inneren Lebens, wie Beschäftigung mit rein weltlichen Dingen, mit zwecklosen Diffikultäten, um so mehr eigentliche Verworrenheit des Denkens und Verwirrung des Gemütes,

7. die völlige oder fast völlige innere Leere, die Bewußtlosigkeit während der „Ekstase" und Erinnerungslosigkeit nach der Ekstase,

8. die sittliche Minderwertigkeit des Ekstatischen, ob sie nun vor oder nach oder auch bei der Ekstase sich kundgibt,

9. die sichtliche Zerrüttung des körperlichen Lebens (als Ursache oder Begleiterscheinung).

Vgl. z. B. Benedikt XIV. l. c. n. 4 ff.; Bona l. c. (c. 14); Schram II 324 ss..; Waibel 201 ff. Die obengenannten ersten drei Kriterien allein hätten ausreichen können, um manche Ärgernisse der jüngsten Zeit zu verhüten.

Ist mit den soeben dargelegten Kautelen ein sicherer Schutzwall gegen die Täuschung aufgerichtet, so bieten die zuvor betonten reinen, edlen, segensreichen Begleit- und Folgeerscheinungen eine zuverlässige Motivierung für die Annahme des übernatürlichen Charakters der Ekstase. In der Tat sind die Fälle im Leben der Heiligen zahlreich genug, in welchen die geistige, sittliche, religiöse Bereicherung der Ekstatischen so offensichtlich und so außerordentlich ist, daß — ohne die natürlichen Faktoren auszuschließen — die Annahme einer übernatürlichen Kausalität, einer göttlichen Begnadigung als die nächstliegende sich erweist, sobald man das gesamte Leben der Ekstatischen und insbesondere ihr inniges Verhältnis zu Gott in Betracht zieht.

Die Namen einer Hildegard von Bingen, einer Gertrud d. G. und der beiden Mechtild dürfen nur genannt werden, um zu sagen, daß geistig so hochstehende, literarisch so verdiente Frauen nicht in die Gruppe der krankhaft Ekstatischen gehören. Zum gleichen Urteile wird jeder kommen, der Katharina von Siena, Theresia von Jesus nicht nach einzelnen isolierten Zügen, sondern nach der historischen Gesamterscheinung, nach ihrem ganzen Leben und Wirken beurteilt. Welcher Weit- und Tiefblick in weltlichen und geistlichen Dingen, welche praktische Klugheit, welche unüberwindliche Energie, und dabei welche Selbstbeherrschung und Maßhaltung

zeigt sich im Leben dieser hehren Frauengestalten! Man denke nur an die zahlreiche Korrespondenz Theresias, an ihre reiche literarische Tätigkeit, an ihre dreißig Klostergründungen unter den größten Schwierigkeiten! Nicht anders kann man urteilen über die mit der Ekstase begnadigten Männer. Ein Dionysius der Kartäuser mit seiner in diesem Grade seltenen literarischen Produktivität, ein Ignatius von Loyola und Franz Xaver mit ihrer unermüdlichen Tätigkeit im inneren und äußeren Apostolate, ein Philipp Neri, ein Johann vom Kreuze, ein Joseph von Calasanz, ein Alphons von Liguori mit ihrer vorbildlichen Seelenkunde und Seelenkunst, mit ihrer organisatorischen Kraft, mit der Lauterkeit ihres Herzens und ihrer Absichten, mit der Nüchternheit ihrer Ratschläge müssen gemeinsam Verwahrung einlegen gegen jeden Versuch, ihre Ekstasen nach der Schablone pathologischer Phänomene zu messen.[1] Dazu erglänzt in diesen Idealen viel zu hell die Herrschaft des Verstandes über die Phantasie und des Willens über das Temperament! Und, was von allen Kriterien das untrüglichste bleibt, ihr Leben kannte die Treue gegen den engen und strengen Pfad einer gleichmäßigen Lebensordnung, einer beharrlichen Pflichterfüllung in kleinen wie in großen Dingen und die stete Opferliebe, die bereit macht zu den hohen Taten des Heroismus und zu den verborgenen Entsagungen und Ertragungen des alltäglichen Lebens in Gemeinschaft und im Dienste der Mitmenschen.

303 Vielleicht möchte man sagen, daß die ekstatischen Männer und Frauen diese ideale Höhe erreicht hätten — nicht infolge ihrer Ekstasen, sondern trotz derselben. Es mag Fälle geben, in welchen eine ähnliche Meinung das Richtige trifft. In Fällen aber, wie die vorgenannten sind, verhält es sich anders. Dies allerdings trifft zu, daß die Ekstase nicht die Ursache der Heiligkeit ist; sie ist dies so wenig, wie sie Kennzeichen derselben ist. Aber unrichtig ist, daß sie ohne bestimmenden Einfluß gewesen auf das ideale Gesamtbild des Lebens und Wirkens jener Männer und Frauen und anderer ihnen gleichartiger Gestalten. Die eigene Beurkundung jener Männer und Frauen ist zu schwerwiegend, um sich völlig umstoßen zu lassen.

---

[1] Vgl. hierüber Poulain 258 ss.; auch Imbert-Gourbeyre, La Stigmatisation II 316 ss.

Und jeder Einblick in die Biographien der Heiligen zeigt den nachhaltigen Eindruck,[1] den die Gnadenstunden oder Gnadenaugenblicke der ekstatischen Erhebungen auf das Leben ausgeübt haben, und beweist, daß gerade die weittragendsten Entscheidungen, die heldenmütigsten Entschlüsse vielfach in unmittelbarem Zusammenhange stehen mit jenen Gipfelpunkten der Beschaulichkeit.[2] Hingegen muß wiederum betont werden, daß diese Ekstatischen selbst — und hierin liegt zugleich noch ein letztes, nicht unwichtiges Moment, dessen Vorhandensein zugunsten der Echtheit der Ekstase spricht — an ihren Ekstasen nicht hingen, in ihnen sich nicht gefielen und verloren, nach ihnen nicht hinschielten wie nach einem Gut, das um seiner selbst willen begehrenswert wäre.

Darin sind die Theoretiker der Mystik ihnen gefolgt. Und sie taten gut daran. Denn durch diese nur relative Würdigung der Ekstase bleibt man vor vielen Täuschungen bewahrt. Man bleibt aber auch auf dem festen Boden einer grundsätzlichen Anschauung, die in unerschütterlichen Dogmen wurzelt. Darauf möchte ich noch zum Schlusse wenigstens andeutungsweise aufmerksam machen.

Wie früher erwähnt, würdigt man nicht ungerne die mystischen 304
Phänomene als Teil-Restitutionen des ursprünglichen Hochstandes im Paradiese und als Teil-Antizipationen des zukünftigen Vollendungsstandes in der Glorie. Ich beschränke mich hier auf diese letztere Seite und weise darauf hin, daß wir aus der Lehre unseres heiligen Glaubens zwei Stadien des jenseitigen Glorienstandes kennen, den Stand, in welchen die leibloſe Seele unmittelbar nach dem Tode eintritt, um in ihm bis zum „Jüngsten Tage" zu verbleiben, und den Stand, in welchen der Mensch an diesem Jüngsten Tage eintritt, indem die Einheit der Seele und des (auferweckten, verklärten) Leibes wiederhergestellt wird, um für die Ewigkeit Bestand zu haben. Ohne

---

[1] Hier ist W. James, a. a. O. 307, beizustimmen, wenn er sagt, daß die mystischen Zustände „niemals rein episodisch" seien.

[2] Dies wird besonders klar, wenn man den engen Zusammenhang der ekstatischen Erhebung und der visionären Erleuchtung ins Auge faßt. Um bei der biblischen Mystik zu bleiben, genügt die Erinnerung (vgl. Inze 18) an die ideenstrahlende und erfolgreiche Horeb-Ekstase des Moses und die ihr nach beiden Seiten verwandte Tempel-Ekstase des Isaias. Exod. 3, 14, Is. 6, 3.

Zweifel stehen zwei Sätze fest: Einmal ist gewiß, daß auch im ersten Jenseitsstadium der vollendeten Gerechten (gegenüber dem Diesseitsstande) ein wahrer Beseligungsstand und Verherrlichungsstand des Menschen gegeben ist — wie könnten wir sonst die Heimgegangenen, die wir im Himmel glauben, jetzt schon wahrhaft selig preisen und wie die Heiligen verehren und um ihre Fürsprache angehen? Zweitens aber ist gewiß, daß der Seligkeits- und Herrlichkeitsstand nach dem Jüngsten Tage durchaus höher steht als seine Vorstufe, eben weil er Endziel, End- und Vollendungsstand der ganzen Menschennatur[1] ist. Wie geheimnisvoll nun immer der Glorienstand der leiblosen Seele und der Glorienstand der mit dem Leibe wiedervereinigten Seele sowie das Verhältnis der beiden Stadien sein mag,[2] so scheint doch für die Würdigung der Ekstase eine Folgerung mit Evidenz sich zu ergeben. Die in der übernatürlichen Ekstase sich vollziehende vorübergehende „Befreiung" der Seele von der Sinnenbedingtheit hat insofern den Charakter einer Gnade, als die Behinderungen wegfallen, welche der Gott zugewandten Seelentätigkeit beim jetzigen destituierten, unverklärten Zustand unserer Natur von seiten der Sinne bereitet werden können. Da aber an und für sich die körperlichen Tätigkeiten in den Dienst der Seele treten können und da gemäß der vom Schöpfer gegebenen Teleologie die durch die Sinne vermittelte Korrespondenz der Seele mit der kleinen und großen Umwelt zur Förderung der Seelentätigkeiten gereichen soll; da fernerhin diese Idee des Schöpfers im Jenseits-Endstande ihre höhere Realisierung finden wird, kann der ekstatische Stand nur in bedingter, relativer Weise als wertvoll gewürdigt werden. Der Heiligste der Heiligen, Christus der Herr, steht darum über der Reihe der Ekstatischen. Sein Leben ist nichts weniger als eine Kette von Ekstasen, — in dem Sinne, in welchem wir hier von der Ekstase gesprochen haben. Denn was die „Ekstase der Liebe" betrifft, welche die höchste aller Ekstasen ist, so war diese freilich Anfang und Mitte und Ende des Lebens des Gottmenschen auf Erden.

---

[1] Die Menschennatur ist eben nicht Engelnatur. (Über die einseitige Schätzung der Ekstase in gnostischen Kreisen vgl. Kroll 355 f.)

[2] Vgl. etwa Fr. Schmid, Zeitschr. f. k. Th., 22 (1898) 31 ff. (Über das Erkennen der anima separata.)

II. Die Vision und Revelation.

§ 39. Einteilung der Visionen und Revelationen.

Gottes Güte hat in alle Fruchtfluren des Seins und Ge- 305
schehens die Weizenkörner der religiösen Erkenntnis eingestreut. Den Inbegriff aller dieser göttlichen Kundgaben, die sich uns in der sichtbaren Schöpfung und im gewöhnlichen Gang der Geschichte darbieten, um uns zur Erkenntnis Gottes und zur Liebe Gottes zu führen, pflegen wir kurz als „natürliche Offenbarung" zu bezeichnen. Wir deuten damit an, daß es noch eine andere Weise und Stufe der göttlichen Selbstmitteilung gibt, — eine Selbstmitteilung durch jene Geschehnisse und Kundgaben, welche, über die natürliche Offenbarung hinausgehend, zur Begründung des übernatürlichen Gottesreiches, zur Erreichung des übernatürlichen Endzieles (der visio Dei beatifica) dienen. Diese übernatürliche Offenbarung hat im Christentum ihren endgültigen Abschluß gefunden. Sie soll nach dem göttlichen Willen in ihrer Lauterkeit und Fülle bewahrt und zum Gemeingut der Menschheit werden; denn ihrer Bestimmung nach muß sie so weit sich ausbreiten, als der göttliche Heilsratschluß sich erstreckt: über „alle Stämme und Völker und Nationen". Im Dienste dieses göttlichen Ratschlusses stehen die unübersehbar reichen und mannigfaltigen übernatürlichen Einwirkungen, mit denen Gott die einzelnen Seelen heimsucht, um sie zur Aufnahme des ihnen dargebotenen Heiles und zum übernatürlichen Fruchtbarwerden zu befähigen.

Sowohl diese Erleuchtungen und Anregungen des einzelnen Gläubigen als jene im Alten Testamente grundgelegte und im Neuen Bunde vollendete Offenbarung gehören der gewöhnlichen übernatürlichen Ordnung an. Nun aber begegnet uns im mystischen Leben eine Reihe außerordentlicher göttlicher „Offenbarungen". Solche Privat-Offenbarungen, also „übernatürliche göttliche Kundgebungen, welche nach Abschluß der für die ganze Menschheit bestimmten göttlichen Offenbarung einzelnen Personen zuteil werden", nicht aber für die ganze Kirche bestimmt, bzw. beglaubigt sind,[1] stehen nicht etwa zu der allge-

[1] Siehe Zeiler, Kirchenlex. 10, 421 f.

meinen Offenbarung des Neuen Bundes in dem gleichen Verhältnisse, in welchem diese ihrerseits zur alttestamentlichen Offenbarung steht, bestimmt, sie zu ergänzen und zu vervollkommnen. Eine derartige Auffassung ist in Widerspruch mit der Würde des gottmenschlichen Stifters der Kirche und mußte deshalb von der Kirche stets zurückgewiesen werden. Wenn hiernach die Privatoffenbarung *nicht über* der allgemeinen (übernatürlichen) Offenbarung steht, so steht sie ferner auch *nicht neben* derselben, etwa als gleich wertvoll. Dazu fehlt ihr schon die ausreichende Sanktion, wie sich zeigen wird.

Nichtsdestoweniger können sich solche private Kundgaben in hohem Grade segensreich erweisen für einzelne Glieder des Reiches Gottes, und zwar zunächst für diejenigen, welchen sie (unmittelbar oder mittelbar) zugedacht sind, alsdann aber auch für weitere Kreise, welche gegebenenfalls an den heilsamen Anregungen partizipieren sollen.

306 Aber weshalb soll hier im unmittelbaren Anschlusse an die Ekstase und unter dem Titel der Visionen von diesen Offenbarungen die Rede sein? Es sind doch wohl „Offenbarung" und „Vision" nicht identische Begriffe? Und beide werden doch wohl mit der Ekstase nicht in notwendigem Zusammenhange stehen? Dies ist in der Tat nicht der Fall. Es gibt Ekstasen ohne Visionen. Es gibt Offenbarungen ohne Visionen. Es gibt Visionen, die nicht Offenbarungen sind. Gleichwohl dürfte sich ergeben, daß es vorteilhaft ist, von Anfang an auf das Phänomen der Offenbarung das Auge hinzulenken. Dadurch wird vor allem nochmals zum deutlichen Ausdrucke gebracht, was bei der Ekstase schon bemerkt wurde, daß nicht das „Phänomenale" an den Phänomenen, sondern die geistige Bereicherung, welche in denselben vermittelt wird, Wert und Würde hat und gibt. Von hier aus wird auch die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Selbsttäuschung, zwischen echten und vorgeblichen Gnadengaben gleichsam besiegelt werden können. Zugleich aber wird auf diesem Wege vermieden, daß ganz die gleichen Dinge allzuoft wiederholt werden müssen, wie es z. B. bei Scaramelli geschieht, wenn die verschiedenen Arten der Visionen und Einsprachen behandelt und die Kennzeichen der göttlichen Visionen und Einsprachen aufgezählt werden.

307 Eine *dreifache* Art von „Offenbarungen" kommt hier in Betracht.

Zur ersten Art gehören jene, welche durch eine außerordentliche äußere Erscheinung vermittelt werden, wie dies nach den Mystikern bei der Vision des brennenden Dornbusches[1] der Fall war oder bei der gnadenvollen Begleitung des Tobias durch den Erzengel Raphael.[2] Man spricht hier von „körperlichen" Visionen. Das Auge sieht hier wie sonst. Das Objekt aber, welches vom Auge gesehen wird, ist ein außergewöhnliches, sei es in sich oder aber in der Weise, wie es präsent geworden; so war ersteres der Fall bei der Angelophanie im Buche Tobias, letzteres bei den Flammen im Dornbusche.

Zu derselben Klasse sind nun auch die übernatürlichen Ansprachen zu zählen, welche wirklich auf vokalem Wege erfolgen. Auch hier wird die Offenbarung durch das Dazwischentreten eines äußeren Phänomens vollzogen, nur daß hier nicht der Gesichtssinn, sondern der Gehörssinn die Aufnahme vermittelt. Als Beispiel nennen die Mystiker die Stimme Gottes an den kleinen Samuel[3] oder auch die Stimme Gottes bei der Verklärung auf dem Berge.[4] Als weiteren Beleg zitiert man gerne einen Brief des hl. Cyprian, der zu bußfertigem, einmütigem Gebete mahnt, auf daß die Zeit der Verfolgung abgekürzt werde; denn, so sagt der Bischof, eine himmlische Stimme habe ihn belehrt, daß der Mangel des einmütigen Gebetes die Ursache sei von der Fortdauer der schweren Züchtigung.[5] Übrigens geht aus dem Briefe nicht mit voller Bestimmtheit hervor, ob die betreffende Ansprache — es waren die Heilandsworte: „Bittet, und ihr werdet empfangen", denen dann weitere Einsprache folgte — von einer gleichzeitigen Vision (für das Auge) begleitet war, wie dies in vielen anderen biblischen und außerbiblischen Beispielen der Fall ist. So geschah es bekanntlich dem hl. Paulus, als er noch Saulus war, vor Damaskus: er hörte die Stimme: „Saulus, Saulus, warum verfolgst du mich?", während er gleichzeitig den Herrn selbst sah.[6] Auch Thomas von Aquin hatte die Erscheinung

[1] Ex. 3, 2. (Zur Vereinfachung der Erklärung ist es dienlich, biblische Begebenheiten beizufügen.)
[2] Tob. 5, 5. 6; vgl. 12, 19.
[3] 1. Kön. 3, 3—10.
[4] Matth. 17, 5.
[5] Ep. 11, n. 3.
[6] Apg. 9, 4 ff.

des Gekreuzigten, während er die Worte vernahm: „Thomas, du hast gut über mich geschrieben! Welchen Lohn wünschest du?“ [1] Obwohl wir hier nicht über die Erklärung, sondern nur über die gewöhnliche Gruppierung referieren, sei doch so viel bemerkt, daß man annimmt, solche Ansprachen seien nach ihrem äußeren Klang völlig in der Weise der gewöhnlichen Sprache; nur darin seien sie verschieden, daß sie nicht mit den gewöhnlichen Sprachmitteln gebildet werden, sondern auf außerordentliche Weise verursacht seien.

308 Zur zweiten Klasse gehören jene Offenbarungen, welche auf dem Wege der Imagination, also durch imaginative [2] Vision oder durch imaginative Ansprache oder auf beiden Wegen zugleich vermittelt werden. Weiterhin kann diese außerordentliche Bekundung sich vollziehen während des Traumzustandes [3] und außerhalb desselben; im letzteren Falle haben wir vorzugsweise an den ekstatischen Stand zu denken.

Beispiele von imaginativen Wach-Visionen können aus den Propheten Daniel und Ezechiel leicht entnommen werden [4]; aus der Apostelgeschichte gehört hierher die Vision des hl. Petrus über die Berufung der Heidenwelt. [5] Traum-Visionen begegnen uns beispielsweise in der Genesis (Josephs Garben- und Sternen-Träume), [6] in den Königsbüchern (Weisheitsgabe an Salomo), [7] bei Daniel (Nabuchodonosors Bildsäulentraum) [8]; aus dem Neuen Bunde werden hierher die Traumgesichte und Traumbelehrungen bezogen, durch welche der heilige Nährvater Joseph und die Magier unterwiesen wurden. [9]

---

[1] Acta SS. zum 7. März, 669 (n. 35).

[2] Poulain, p. 294 [1], tut gut daran, den Ausdruck „imaginativ“ statt des mißverständlichen „imaginär“ zur Einführung zu empfehlen.

[3] Beachtenswert ist die Bemerkung des hl. Thomas v. A., S. Th. II II 172, 1, ad 2, über die visionäre Disposition des Schlafzustandes; vgl. aber 173, 3.

[4] Vgl. z. B. Ezech. Kap. 1. 2. 3.

[5] Apg. 10.

[6] Gen. 37.

[7] 3. Kön. 3.

[8] Dan. 2, 4.

[9] Matth. 1 u. 2.

Es mag sogleich beigefügt werden, daß die heiligen Bücher bei ihrem Eintreten für die echten Traum-Visionen nicht versäumen, vor den Trugträumen und der Trugdeutung zu warnen. Wenn wir an einer Stelle lesen: „Ist jemand unter euch Prophet des Herrn, so werde ich in Gesichten mich ihm offenbaren oder in Träumen zu ihm reden" (Num. 12, 6),[1] so sagt eine andere mit Bündigkeit: „Zeichen- und Traumdeuter seien nicht unter euch!" (Deut. 18, 10 vgl. Lev. 19, 26) und richtet damit Schranken auf gegen die Mißdeutung von Verheißungen, wie wir sie bei Joel lesen: „Und weissagen werden eure Söhne und eure Töchter, eure Greise werden Träume träumen und eure Jünglinge Gesichte schauen" (Joel 2, 28), oder von Stellen, wie sie bei Job sich finden: Im Traume im nächtlichen Gesichte, wenn tiefer Schlaf gefallen auf die Menschen und sie in Schlummer sind auf ihrem Lager, da schließt er auf der Menschen Ohr und lehret sie mahnend, warnend (Job 33, 15. 16 vgl. 7, 14).

Wie aus den angeführten Beispielen ersichtlich ist, finden sich imaginativ vermittelte „Offenbarungen", die nur in abhängiger Weise als solche, als Offenbarungen bezeichnet werden können. Wenn nämlich, wie es bei der mehrgenannten Vision des Apostelfürsten oder bei den Träumen des Pharao, des Nabuchodonosor geschah, das Verständnis der Schauung erst nachträglich vermittelt wird, kann nur[1] im Zusammenhange mit diesem zweiten Akte von einer Offenbarung gesprochen werden. In solchen Fällen wird gewiß besondere Obsorge erforderlich, damit nicht Irrung oder auch Trug statthat. Überhaupt bedarf diese Gruppe der imaginativen Visionen und Ansprachen um so mehr der Prüfung, als nach Meinung der Erfahrenen diese Art von Phänomenen am häufigsten vorkommen. Viel weniger nahe liegt an und für sich die Täuschung bei der folgenden Gruppe.

Zur dritten Gruppe werden die rein intellektuellen 309
Visionen und Ansprachen gerechnet, also solche, die weder durch die äußeren Sinne, noch unter Beteiligung der Phantasie, sondern rein geistig vermittelt werden.[2] Man muß gestehen, daß die Darlegungen der Mystiker über diese Gruppe nicht immer befrie-

---

[1] Vgl. Augustinus, c. Adim. (Migne 42, 171): Non est propheta Dei veri et summi, qui oblata divinitus visa vel solo corpore vel etiam illa parte spiritus videt, qua corporum capiuntur imagines, et mente non videt. Ch. Pesch, De inspiratione S. Scripturae, 1906, 112.

[2] noscuntur, non videntur, sed noscuntur longe melius, quam si oculis cernerentur, so Alphons v. L., Homo Apost., App. I, § 2, 19. Michael, a. a. O. 211, weist hin auf die rein intellektuellen Visionen beim seligen Hermann Joseph, bei der hl. Gertrud und den beiden Mechtilden.

digen.[1] So gibt man als Beleg das Zeugnis der hl. Theresia, daß bei diesen intellektuellen Visionen die Seele „in einem Augenblicke mit tiefer Einsicht, mit klarem Verständnisse der Glaubensmysterien sich erfüllt sehe, so daß sie mit jedem Gottesgelehrten in eine Disputation sich einlassen könnte", und daß „eine dieser Gnaden hinreiche, um eine Seele völlig umzuwandeln und bei ihr zu bewirken, daß sie nur den liebt, von dem sie sich ohne irgend eigenes Bemühen so großen Glückes fähig gemacht sieht, der ihr Geheimnisse mitteilt und in solcher Freundschaft und Liebe mit ihr verkehrt, daß es sich gar nicht beschreiben läßt"![2] Dies ist ein Erfahrungszeugnis für die Wirkung solcher Gnaden, nicht aber eine Entscheidung über die nähere Charakterisierung derselben nach der psychologischen Seite.

Scaramelli versucht auch den Schriftbeweis. Er gibt zu, daß dies nicht leicht sei. Man könne hierher die Stelle der Königsbücher ziehen, an der David spreche: „Israels Gott hat zu mir geredet, gesprochen hat der Starke Israels, der Menschen Herrscher, ein gerechter Herrscher in Gottes Furcht, wie der Morgenröte Licht beim Sonnenaufgang morgens ohne Wolken glüht, und wie nach Regen Pflanzen sprossen aus der Erde."[3] Hier ist, „argumentiert" Scaramelli, ausgesprochen, daß die Ansprache eine rein intellektuelle sei; denn der Prophet sage, das Licht sei nicht umhüllt von den „Wolken", nämlich von denen der Phantasie![4] Nicht mehr Beweiskraft haben die Stellen, in denen dem Moses eine höhere Stufe der Vision zugeschrieben wird, als sie anderen Pro-

[1] Wenn z. B. die Rede ist von „intellektuellen Visionen" des dornengekrönten Heilandes, des „mit Wunden und Beulen bedeckten, schrecklich entstellten Heilandes" (ich entnehme diese Beispiele aus Aufzeichnungen, die mir vorliegen), so ist wohl an eine tatsächlich imaginative Vision zu denken, die wegen des gesteigerten Affektes und Effektes (vielleicht bei geringerer plastischer Gestaltung) als höherer Grad gegenüber anderen Visionen empfunden wird. Handelt es sich aber lediglich um ein vom erleuchteten Glauben vermitteltes Bewußtsein der gnadenvollen Nähe des Heilandes, dann ist hier der Ausdruck „Vision" sehr weit genommen. Das von Poulain, 314[1], beigebrachte Beispiel scheint mir ohne Beweiskraft zu sein. Was indes den t. t. „intellektuelle Schauung" überhaupt betrifft, so kann derselbe um so weniger beanstandet werden, als die theologische Terminologie ganz allgemein ohne Gefahr des Mißverständnisses von unserer künftigen „Anschauung" Gottes spricht.

[2] Leben, Kap. 27.

[3] 2. Kön. 23, 3. 4.

[4] II 158.

pheten zukam[1]; nimmt man einen höheren Grad der Klarheit, Fülle und Sicherheit an, so wird man den Worten gerecht. Auch das Paulinische Zeugnis, daß er in seiner Verzückung geheimnisvolle Worte gehört habe, die zu sagen ihm nicht verstattet sei,[2] gibt keinen definitiven Aufschluß über den näheren psychologischen Charakter des Phänomens. Liegt es da nicht viel näher, zur Veranschaulichung für diese dritte und höchste[3] Stufe der Visionen und Revelationen jene Art der prophetischen Inspiration zu nennen, welche von den Hagiographen mit der Einführungsformel „Wort des Herrn" berichtet wird?[4]

Mit Erfolg haben aber die Theoretiker der Mystik versucht, die Möglichkeit „rein intellektueller Visionen" auf spekulativem Wege darzutun. Ich will den Beweisgang andeuten, welcher schon von Alvarez de Paz[5] und von Suarez[6] unter Hinweis auf Thomas von Aquin gewählt wird.[7] Die Grundlage des Argumentes ist die unabweisbare These, daß die Engel die Fähigkeit besitzen, miteinander in innigen geistigen Verkehr zu treten, natürlich auf rein intelligiblem Wege, und daß um so mehr Gott zu den Engeln „sprechen" könne, selbstverständlich wiederum ohne irgendwelche Vermittlung, sondern rein geistig, sowie daß fernerhin Gott in gleicher Weise der menschlichen Seele, wenn sie vom Leibe getrennt und mit demselben noch nicht wieder vereinigt ist, also in dem Zustande zwischen dem Tode und dem Jüngsten Tage, sich offenbaren und von der Seele vernommen werden könne. Die Folgerung, die hieraus gezogen wird, ist einleuchtend: nimmt man an, Gott wolle in seiner Weisheit und Liebe bereits im Diesseits zu einer Seele in dieser Weise „sprechen", bzw. die Seele gnadenvoll dazu erheben, daß sie imstande ist, auf rein geistige Weise, ohne irgendwelches Dazwischentreten von Phantasiebildern eine göttliche Bekundung entgegenzunehmen und zugleich dieselbe

---

[1] Exod. 33, 11 und Num. 12, 6, als Beweis zitiert von Schram II 222.

[2] 2. Kor. 12, 4.

[3] Je intellektueller, je bildloser die Vision, um so edler. So Suso, Leben, II. Teil, Kap. 54 (Denifles Ausg. 277).

[4] Siehe z. B. Abd. 1, 1. Zur Sache selbst vgl. die ganze Ausführung bei Thomas v. A., S. Th. II II 173, 2.

[5] T. III, l. V, p. III, cap. 6, bei Scaramelli II 155.

[6] De Angelis II 27, 12.

[7] Vgl. Scaramelli 145 ff.

als solche sicher zu erkennen, so kann dies nicht als unmöglich gelten.

Alvarez de Paz bringt diesen Gedanken im Anschluß an die Scholastiker in folgender Weise zum Ausdruck: Sicut enim Deus loquitur ad angelos et ad animas beatas, separatas a corpore, non aliqua voce sensibili vel imaginabili, sed imprimendo in ipso intellectu veritatem, ad quam attendens angelus vere audit, et intelligens videt: ita loqui solet ad animam contemplantem sine ullo ministerio vocis exterioris nec interioris cogitationis (?), per solam impressionem veritatis, quam intellectus, ab omnibus sensibus abstractus, et eorum usu relicto percipit. Bei Scaramelli II, 155.

Im Anschlusse an eine frühere Bemerkung (oben n. 141 d am Schlusse) sei hier ein Wort beigefügt über die Annahme einer angelischen Beschauungsweise. Daß die Beschauung, von welcher die anerkannten Mystiker allgemein sprechen, nicht als engelartige Erkenntnis zu bezeichnen ist, soll hier nicht wiederholt werden. Soweit aber in einzelnen Fällen eine solche außerordentliche und wunderbare Erhebung zu rein geistiger Erkenntnisweise stattbat, dürfte diese Erhebung ihrem ganzen Charakter nach als gleichartig mit den intellektuellen Visionen zu erachten sein. Vgl. Lercher a. a. O. (Zeitschr. für kath. Th. 42, 1918) 27 f., dazu die Besprechung der 2. Aufl. meiner „Einführung" in der gleichen Zeitschrift 43, 1919, 310, sowie Hatheyer a. a. O. 86 f.; beachte auch unsere Ausführungen n. 281 ff.

310 Übrigens verhehlt sich auch Scaramelli nicht die Schwierigkeit, wenn es gilt, in einem besonderen Falle die Einsprache oder die Vision als rein intellektuell zu bezeichnen. Und dies ist nicht so unwichtig, als es vielleicht scheint. Wie noch zu sagen ist, finden wir einzelne Irrungen bei solchen Visionen, die, als Ganzes genommen, nicht zu den Täuschungen gezählt werden können. Darunter sind Fälle, in denen die Visionäre selbst, nach dem ganzen Zusammenhange zu schließen, ihre Visionen als rein intellektuelle betrachtet haben. Die natürlichste Erklärung wird nun darauf hinführen, daß dies nicht der Fall war, sondern daß die Einbildungskraft sich mitbeteiligte, jedoch in bescheidenem Grade, in untergeordneter Weise. Aus diesem letzteren Umstande erklärt sich leicht, daß das Selbstzeugnis für eine rein intellektuelle Weise sich aussprechen konnte, während aus der (wenngleich geringen) Beteiligung der Einbildungskraft das Hineinweben von Gebilden der eigenen Tätigkeit in das visionär „Geschaute" leicht verständlich wird.

Es wird gut sein, beizufügen, daß auch die Abgrenzung zwischen körperlichen und imaginativen Visionen im konkreten Falle Schwierigkeiten bereiten kann. Man denke

an die Angelophanien. Als Grund dafür, daß es sich bei ihnen um wirkliche Erscheinungen handelt, also um ein körperliches Schauen seitens derer, welchen die Erscheinung zuteil wird, nennt man die Konvenienz, die sich aus der Eigenart der menschlichen Empfänger der betreffenden Offenbarungen ergibt. Indessen ist auch nach der Konvenienz auf seiten der Engel selbst zu fragen, und nach dieser Seite hin muß zugestanden werden, man dürfe beim angenommenen Leibe sicher nicht alle Akzidentien als mitvorhanden voraussetzen.[1] In höherem Grade zeigt sich die Schwierigkeit bei Erklärung der Theophanie. Bekanntlich gehen hier die Anschauungen mehrfach auseinander. Viele meinen, daß Gott sich durch einen Engel „vertreten" lasse, der seinerseits vermöge einer Wirkung der göttlichen Allmacht in vorübergehender Weise mit körperlicher Hülle umkleidet sei. Es genüge die Bemerkung, daß selbstverständlich diejenigen, welche die Annahme von imaginativen Visionen für vereinbar mit den einschlägigen Schrifttexten halten, damit in keiner Weise der Würde der betreffenden Offenbarungen nahetreten wollen.

Außerdem muß kaum eigens gesagt werden, daß *unmöglich alle Visionen* als bloß imaginative gefaßt werden können. Ich rede hier nicht von den Erscheinungen des Auferstandenen. Bei diesen ist es nach dem ganzen Berichte der heiligen Schriften und nach dem ganzen Zwecke der Tatsachen außer Zweifel, daß es sich nicht um „Erscheinungen" im gewöhnlichen Sinne des Wortes handelt. Der Bericht der Schrift sagt jedem, für den der inspirierte Bericht überhaupt maßgebend ist, daß hier nicht erzählt werden will, die Apostel hätten irgendeine Vision des Herrn gehabt, sondern sie hätten den Herrn selbst wirklich und wahrhaft, in seinem neuen Leben, mit dem wiedererstandenen Leibe, genau gesehen, gehört, betastet, ihm Speise gereicht, ihm Fragen vorgelegt und seinen Bescheid vernommen, seine Aufträge empfangen.[2]

---

[1] Vgl. Thomas v. A., s. Th. I 51, 2 u. 3.

[2] Vgl. meine Darlegungen in Grimm-Zahn, Leben Jesu², VII, Kap. 7 und folgende. Zu der Stelle 1. Kor. 17, 5—8 (in welcher die Ebenbürtigkeit der Zeugniskraft Pauli unverkennbar ist) vgl. A. Schäfer, Die beiden Briefe an die Korinther (= Die Bücher des Neuen Testamentes, 2. Band), 304 ff. Zur Frage, ob überhaupt der Heiland, sooft er nach seiner Himmelfahrt erschien, persönlich (natürlich in *verklärt*-körperlicher Gestalt) erschienen sei, vgl. Benedikt XIV., l. c. III 50, n. 6.

311 Als prägnantes Beispiel für jene Erscheinungen, bei welchen die Annahme der imaginativen Vision dem Texte der Schrift *nicht* zu genügen scheint, nennt man gewöhnlich den Bericht über die Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis, und zwar deshalb, weil hier wiederholt und ausdrücklich der Gegensatz zu anderen visionären Erfahrungen[1] betont wird.

Petrus, so erzählt Lukas in der Apostelgeschichte, läßt auf des Engels Geheiß die Ketten fallen, umgürtet sich, zieht die Schuhe an, legt das Oberkleid um und folgt dem Engel. „Und er wußte nicht, daß es Wirklichkeit sei, was durch den Engel geschah; *er vermeinte vielmehr, ein Gesicht zu sehen.*" Erst danach, als sie, an der ersten und zweiten Wache vorübergekommen, das eiserne Tor, das sich ihnen öffnete, durchschritten hatten, — als sie eine Straße weit gegangen waren, und als der Engel von Petrus schied, da sprach dieser, indem er zu sich kam: „*Nun weiß ich wahrhaft, daß der Herr seinen Engel gesendet* und mich entrissen hat aus der Hand des Herodes und all der Erwartung des Volkes der Juden." (Apg. 12, 7 ff.)

Weiterhin ist man in ziemlicher Übereinstimmung in bezug auf jene Visionen, welche zu gleicher Zeit *einer größeren Anzahl* zuteil werden, falls das Objekt der Schauung bei den einzelnen Schauenden völlig gleich ist. Denn in diesem Falle hieße es, wie man erklärt, in unbegründeter Weise die außerordentlichen Phänomene mehren, wenn man ebenso viele Einzel-Imaginativ-Visionen annehmen würde, als Personen in Betracht kommen, während doch eine einzige körperliche Erscheinung die nächstliegende Erklärung für die Einzelwahrnehmungen sei. Gleichwohl darf ein Zweifaches nicht übersehen werden. *Zunächst* ist der eben angeführte Grund nur ein bloßer Konvenienzgrund, nicht ein entscheidender Beweis. Denn es ist klar, daß für Gott keine größere Schwierigkeit ist, auf mehrere und viele einzuwirken, als auf einen einzigen. Und, falls einmal von wahren Visionen die Rede ist, wirkt ohnehin Gott auf jede einzelne Seele innerlich ein, damit eine Heilsfrucht aus dem charismatischen Vorgange gewonnen werde; welcher *zwingende* Grund ist da denkbar, daß Gott nicht auch das imaginative Bild in jedem einzelnen hervorrufen könnte? Die Mehrung der Akte besteht für unsere Beurteilung, nicht für das göttliche Können. *Zweitens* aber ist selbstverständlich, daß die Prüfung, welche wir später für alle Visionen fordern werden, hier nicht versäumt wird. Diese Prü-

[1] Siehe Apg. 10, 10 coll. 12, 11 u. 9.

fung hat sich bei solchen Visionen, die zugleich vielen zuteil werden, insbesondere darauf zu erstrecken, ob nicht etwa eine Suggestion vorliege, die sich von einem zum anderen überträgt.

Die eben besprochene *Dreiteilung* der Visionen kann als 312
klassische bezeichnet werden. Sie wird schon von Augustinus[1] und von Thomas von Aquin[2] vertreten und hat vor allem durch Benedikt XIV.[3] allgemeine Annahme gefunden. Daß aber außer ihr, bzw. innerhalb derselben noch *weitere* Einteilungen unternommen wurden, erhellt aus dem bisher Gesagten. Wir erwähnten schon die Einteilung in Visionen, welche einzelnen und welche zugleich mehreren zuteil werden, — sowie in Visionen, welche geschaut und verstanden, und in solche, welche zwar geschaut, aber nicht oder noch nicht verstanden werden und deshalb weitere Offenbarung, sei es unmittelbare oder mittelbare, fordern.

Ferner können die Offenbarungen, welche die Erkenntnis einer Wahrheit vermitteln, von denen unterschieden werden, welche die Erfüllung eines Auftrages bezwecken, — sowie solche, welche dem Empfänger selbst gelten, und solche, welche für andere bestimmt sind. Diese letzten Einteilungen haben indes lediglich für *deskriptive* Aufgaben Interesse.

Andere Gruppierungen hängen zusammen mit der *Terminologie* einzelner Schriftsteller und haben darum zunächst nur innerhalb der Kreise Geltung, die sich ihrem Sprachgebrauche anschließen; Beachtung freilich muß ihnen jeder schenken, der ihre Aussagen verstehen will. So wird vielfach „*Erscheinung*" als gleichbedeutend mit „*Vision*" gebraucht, während andere von „Erscheinungen" nur dann sprechen wollen, wenn etwas wirklich, wenngleich auf außerordentliche Weise, präsent und schaubar wird,[4] wogegen von „Vision" zu sprechen sei, wenn die „Schauung" nur innerhalb des imaginativen oder des intellektuellen Gebietes sich vollzieht, ohne daß die äußeren Sinne irgendwie mitwirken.

So werden auch die Ausdrücke „eine *Schauung* haben", „eine *Offenbarung* erhalten", bald als gleichbedeutend gebraucht, bald unterschieden, und zwar letzteres in mehrfacher Weise.

---

[1] De Gen. ad lit. XII 4 ss.
[2] S. Th. II II 174, 1 ss.; vgl. De Ver. 12, 10.
[3] L. c. III 50, n. 3 ss.
[4] Kirchenlex. 4, 841.

Entweder wird die „Schauung" auf jene mystischen Erhebungen eingeschränkt, in denen die Seele eine bereits vollbekannte Wahrheit mit der (eingegossenen) Lebendigkeit umfaßt, mit welcher man in dem gewöhnlichen Lebensgebiete ein gegenwärtiges oder in deutlichem Bilde dargestelltes Objekt schaut; „Offenbarung" würde demgegenüber jenes charismatische Phänomen bezeichnen, welches eine Erkenntnis vermittelt, die wenigstens nach einer Seite als neu sich darstellt. Nach anderer Unterscheidung könnte „Offenbarung" die auf dem Wege der charismatischen „Einsprache" vermittelte Kundmachung eines Verborgenen bezeichnen, „Schauung" aber auf jene Kundmachung sich beschränken, welche durch eine außerordentliche Erscheinung, sei diese nun körperlich oder imaginativ, vermittelt wird. Hingegen nehmen, wie gesagt, andere Autoren „Schauung" und „Offenbarung" als Bezeichnung ein und desselben Phänomens; so der Kardinal de Lauräa, der meint, man denke bei dem Ausdrucke „Offenbarung" mehr an Gott, der sich bekundet, beim Ausdrucke „Vision" mehr an den Menschen, an den die Bekundung sich richtet.[1] Andere anders.[2]

Die Theoretiker der Mystik, welche der deskriptiven Darstellung besonderes Interesse zuwenden, gruppieren gerne die Schauungen nach ihrem Objekte und unterscheiden demgemäß u. a. Visionen der göttlichen Personen, Visionen des Gottmenschen, Visionen der jungfräulichen Gottesmutter, der Engel, der Heiligen, der „armen Seelen"; in bezug auf die sachlichen Objekte wären insbesondere die Aussagen über das Künftige, also die Weissagungsoffenbarungen, und die Bekundungen über etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, aber Unbekanntes zu unterscheiden. Teils im Zusammenhange mit dem Objekte, teils im Zusammenhange mit dem subjektiven Charakter der Visionen (je nachdem sie körperlich, imaginativ, intellektuell sind) und, was damit weiter in Verbindung steht, in Rücksicht auf die größere oder geringere Deutlichkeit, hat man auch die Visionen nach dem Grade ihrer inneren Würde zu gruppieren versucht. Ich beschränke mich auf den Hinweis, daß der Aquinate für das besondere Gebiet der Prophetie zwischen dem eigentlichen prophetischen

---

[1] Bei Benedikt XIV., l. c. n. 1.
[2] Ibid.

Charisma und zwischen einem gewissen prophetischen Zuge, etwa einem gesteigerten Kombinationsvermögen unterscheidet,[1] sowie auf die Erwähnung der von Johannes a Cruce aufgestellten besonderen Reihe der „sukzessiven, formalen, substantialen" göttlichen Ansprachen.[2]

Für den Zweck dieses Buches erweist sich eine andere Einteilung der Visionen und Offenbarungen als die wichtigste. Es gibt nach Ausweis der Geschichte *echte* und *unechte*. Wie sie zu scheiden sind, dies ist zu zeigen.

Doch soll zuvor die grundsätzliche Stellung der kirchlichen *Autorität* und der theologischen *Wissenschaft* zu den *privaten Offenbarungen* untersucht werden. Denn nur um diese kann es sich hier handeln, nicht um jene, über welche die heiligen Schriften des Alten und des Neuen Bundes berichten. Wenn wir eine Reihe von biblischen Visionen erwähnten, geschah es deshalb, weil diese Beispiele am bekanntesten sind und sich deshalb zur vorbereitenden und einführenden Besprechung besonders eignen. Ihre eingehende Würdigung aber gehört teils der Exegese an, teils der biblischen Theologie und der Fundamentaltheologie.

Eingehende Behandlungen *der biblischen Mystik*, speziell der312
von der Bibel berichteten außerordentlichen mystischen Phänomene sind a
nicht nur lohnende, sondern auch dringliche Aufgaben (vgl. Bibl. Zeitschrift 15, 246). Wir konnten nur gelegentlich auf dies Gebiet einige Rücksicht nehmen, so z. B. oben n. 40 f. 70, 90, sodann n. 220 ff., 281, 297.

Auf die Berührungspunkte und auf die Trennungslinien zwischen der prophetischen Ekstase und Vision in Israel und den ekstatisch-visionären Erscheinungen seiner heidnischen Umwelt hat P. Schanz (Kirchenlexikon 12, 853—869) aufmerksam gemacht. Wie schon die Väter hervorhoben (vgl. Origenes gegen Celsus), besagt die wahre Ekstase nicht Zerstörung, sondern Erhebung des persönlichen Lebens. Wenn die heidnische Mantis den „göttlichen Wahnsinn" künstlich zu erregen suchte, wenn ihre „Ekstasen" von Verzerrungen und Konvulsionen begleitet waren, so trat beim Propheten der Offenbarungsreligion das sinnliche Leben nur deshalb zurück, damit *die geistigen Kräfte* um so intensiver sich entfalten konnten. Insoweit in religiösen Kreisen Israels gleichfalls körperliche und psychische Vor-

---

[1] II II 171, 5.

[2] Aufstieg zum Berge Karmel, II, Kap. 28 ff.; vgl. dazu die Untersuchungen Ribets II 313 ss. (unter Hinweis auf die differierenden Auslegungen von Scaramelli [oben n. 170 gegen Schluß], Schram, — Philipp a S. Tr., Alphons v. L.) sowie die Bemerkung von Poulain 294.

bereitungen für die Ekstase stattfanden, galten sie doch nur als Dispositionen, nicht als Ursachen des höheren Zustandes, zu welchem nur Gottes Ruf und Kraft erhob. Schanz 855 f. Wohl waren auch einzelne Aszeten und Mystiker des Offenbarungsvolkes vom Orgiasmus des kananäischen Kultes beeinflußt, und es mögen von hier aus Trübungen innerhalb der von den Propheten Israels gegründeten Schulen erfolgt sein. Doch findet sich „bei keinem der eigentlichen, der primären Propheten Israels" der orgiastische Zug. So N. Peters, Die Propheten als Träger der religiösen Entwicklung, Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche, B. I., V. Teil, 8. Kapitel (1. Aufl., 1911, 746 f.). Siehe auch Ch. Pesch, De inspiratione s. scripturae, p. 57 ss., 384 u. ö.; über den Prophetismus des 9. Jahrhunderts A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit (Bibl. Zeitfr. VII 1. 2), 1914, 51—62, bes. 59; sowie Mangenot, bei Vigouroux, Dictionnaire de la Bible, V 735—747 u. 705—728 ss. u. Lesêtre, ebenda 2439—2441; Mangenot, 746, betont, daß zwischen den früheren und späteren (von Gott gesandten) Propheten nicht ein wesentlicher Unterschied stattfinde, sondern nur der Unterschied der Stufe gemäß providentieller Rücksichtnahme auf den Stand der Umwelt. Diese Rücksichtnahme auf die Umwelt ist übrigens, wie bei der Weise der göttlichen Inspiration, so auch bei der menschlich-persönlichen Seite der prophetischen Tätigkeit zu beachten. Es sei erinnert an die Einkleidung der Ideen in das Gewand von Bildern (vgl. L. Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes, 1917). Zur prophetischen Inspiration überhaupt vgl. noch Reginald Schultes, Jahrbuch für Phil. und spekul. Th. 16 (1902) 82 ff.; Ed. König, Neue Kirchl. Zeitschrift, 24 (1913) 813—837 u. 886—905.

Unerläßliche Voraussetzung zu einem sachlichen Urteil über die prophetischen Phänomene ist die ernste Würdigung der prophetischen Persönlichkeit an sich und in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. Vgl. das zitierte Werk von Ch. Pesch, sowie H. Schell, Religion und Offenbarung [3], 1908, 390 ff.; Jahwe und Christus [2], 1908, 232 ff. Im Zusammenhang damit ist für unseren gegenwärtigen Zweck — und zur Vorbereitung der folgenden Untersuchung — nochmals mit Schanz, a. a. O., 867, hervorzuheben, daß der Inhalt der prophetischen Ekstase und Vision zur allgemeinen Mitteilung bestimmt und mit dem Siegel der untrüglichen Wahrheit beglaubigt ist, während bei der Privatoffenbarung die Auffassung und die Mitteilung stets der Gefahr der Irrung ausgesetzt und deshalb der Prüfung (gemäß den Normen jener untrüglichen Offenbarungswahrheit) bedürftig ist.

§ 40. Grundsätzliche Stellung der Kirche zu den Visionen und Privatoffenbarungen.

313 Prüft man die Stellungnahme der kirchlichen Autorität und der theologischen Wissenschaft, sowie insbesondere jene der klassischen Vertreter der Mystik gegenüber den visionären Begebnissen, so macht man zwei Beobachtungen, die gerade durch ihre Ver-

bindung die Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen: man findet zuerst, daß keineswegs auf seiten der Kirche eine Vorliebe, eine ausnehmende Hochschätzung für jene Phänomene besteht, und man findet sodann, daß solche Phänomene in den Fällen, in welchen sie mit genügender Beglaubigung sich darbieten, kaum als überraschend und fremdartig empfunden, sondern schlicht hingenommen und anerkannt werden.

Die Möglichkeit einer visionären Begnadigung und Belehrung kann denn auch, wie aus einem früheren Kapitel[1] erhellt, auf dem Standpunkte des Glaubens nicht in Abrede gestellt werden. Der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Aufgaben, die Gott dem Menschen stellt, entspricht auf allen Gebieten eine unermeßliche Mannigfaltigkeit von Gaben und Hilfen. Wenn also Gott für außerordentliche Berufungen außerordentliche Begnadigungen zuteilt, wie dürfte uns dies befremden? Und wenn nun hier und dort diese außerordentlichen Gnaden auch in der Weise der äußeren Bekundung einen außerordentlichen Charakter zeigen, wird gerade dieses göttlichen Absichten dienen können, zuerst für den Begnadigten selbst, der um so offener die Gnadenerleuchtungen und -anregungen aufnimmt und um so treuer und entschlossener alle seine Kraft einsetzt, je gewisser er des göttlichen Beistandes geworden, — alsdann auch für den Kreis derjenigen, an welche seine Sendung sich richtet. Was auf diesem Gebiete und zu diesem Zwecke in der Form von Visionen, von Revelationen geschieht, erscheint dem vom Glauben erleuchteten Auge nur als Abglanz der Sonnensysteme von Erleuchtungen und Erhebungen, Anregungen und Führungen, die auf ungezählten, ungemessenen Bahnen fort und fort, von der Morgenwache des Menschheitstages an bis zum Abend der Weltgeschichte, vom Geiste Gottes ausgehend, die Seelen zum Herzen Gottes rufen. Unsere Auffassung der Beistandsgnaden, unsere Anschauung über die Standesgnaden und insbesondere die Lehre von den besonderen sakramentalen Gnaden, unser Gebetsleben und auch unser ganzes Glaubensleben stehen ja in engem Zusammenhange mit der Überzeugung von der Mannigfaltigkeit und Herrlichkeit des Ein- und Inwirkens des Hl. Geistes in unserer Seele.

Liegt nun aber in dieser übernatürlichen Innenwelt ein fester Stützpunkt für die Möglichkeit und Angemessenheit außerordent-

[1] Siehe § 33.

licher göttlicher Bekundungen, so liegt doch darin nicht minder eine starke Schranke gegenüber dem visions- und offenbarungsüchtigen Wesen. Denn während die gewöhnlichen Gnadeneinwirkungen des Hl. Geistes unmittelbar zum Seelenheil des Empfängers hingeordnet sind, ist diese Hinordnung bei den außerordentlichen Gaben nur mittelbar.

Auf eine andere Schranke, welche der einseitigen Hochschätzung etwaiger privaten Revelationen entgegensteht, haben wir schon aufmerksam gemacht. Wir besitzen eine vollauf ausreichende und unerschütterlich feste Grundlage für unser religiöses Denken und Leben in der göttlichen Offenbarung des Alten und Neuen Bundes. Über Gott und sein Wirken und sein Wesen und seinen Ratschluß mit uns, also über unseren Ursprung, unser Ziel, unseren Weg, über alle Grundfragen des Seelenheiles haben wir eine heilige Gottesbotschaft in dem Worte, das die Patriarchen und Propheten, zuletzt aber Gottes Sohn verkündet, das die Apostel, vom Hl. Geiste erleuchtet, der Kirche mitgeteilt als untrügliches, unverlierbares, unveränderliches Wahrheitsgut. Das Verständnis kann und muß voranschreiten im Zeitlaufe, die wissenschaftliche Fassung wie die praktische Fruchtbarkeit kennt Entwicklungsepochen; aber die Substanz des Glaubens ist einer Entwicklung weder bedürftig noch fähig. Deshalb hat auch die Kirche als solche niemals daran denken dürfen, an Privatoffenbarungen einzelner Visionäre, mochten sie auch durch ein heiliges Leben hervorragen, ihre Lehre zu prüfen, wohl aber hat sie allezeit daran festgehalten, daß, was immer als höherer Quelle entstammte Weisheit oder „Weissagung" sich ausgab, selber an den Maßstäben und Prüfsteinen der kirchlichen Lehre sich als echt erweise.

314 So geschah es mit den Visionen der hochangesehenen Brigitta von Schweden. Papst Bonifaz IX. und Papst Martin V. gaben eine feierliche Erklärung über die Heiligkeit ihres Lebens (1391 und 1419). Die „Revelationen" dieser heiligen Frau waren nichtsdestoweniger, vor wie nach, der Gegenstand theologischer Kontroversen. Im Jahre 1433 brachten einige Mönche aus dem Kloster Wadstena die Sache an das Konzil zu Basel, dem sie die nötigen Dokumente vorlegten. Es gab ein Für und Wider. Torquemada unternahm die Verteidigung und den Nachweis, daß von den als bedenklich inkriminierten Stellen — es waren deren 133 — einige ungenau wiedergegeben, andere ganz entstellt seien, die richtig

referierten aber nicht im Gegensatze zu Schrift und allgemeiner Kirchenlehre ständen. Er beantragte also, man möge diese Bücher zulassen; ihre Lektüre könne zur Erbauung gereichen. Das Konzil traf jedoch keine Entscheidung. Nochmals, im Jahre 1446, wandten sich Verehrer der hl. Brigitta nach Rom; auch diesmal gab der Papst keine Approbation der Schriften, nur einige Theologen sprachen ihre Billigung aus.[1]

Daß die autoritativen Kreise in der Kirche nicht schnellgläubiger waren, wenn es sich um die „Offenbarungen" handelte, die, sei es nach dem Empfänger, sei es nach dem Inhalte, mit denjenigen der hl. Brigitta nicht entfernt sich vergleichen lassen, ist wohl selbstverständlich. Das fünfte Laterankonzil brachte in der elften Sitzung den Predigern in Erinnerung, was sie als Inhalt der Predigt zu betrachten hätten: die Wahrheit des Evangeliums, und zwar nach der allgemein kirchlichen, auf den heiligen Vätern ruhenden Auslegung, und nicht nach eigenem Gutdünken. Insbesondere, so wurde gemahnt, sollten es die Prediger unterlassen, Privatoffenbarungen auf die Kanzel zu bringen, die sich anmaßten, den Tag des letzten Gerichtes vorherzusagen; dies sei ja schriftwidrig.[2] Wenn hier oder dort die Prediger mit solchen Trugbotschaften die Verkündigung des göttlichen Wortes belasten, werden die Seelen ernstlichen Schaden leiden. Wieviel besser sei es doch, als Bote des Friedens die Zuhörer zur Eintracht zu mahnen, vor den Lastern zu warnen! Den Bischöfen und dem Papste obliege die Prüfung über dergleichen außerordentliche Offenbarungen. Wer fortan nichtapprobierte „Prophezeiungen" verkündige, werde des Predigtamtes entsetzt und verfalle dem Banne.[3]

Eine ähnliche kluge Vorsicht und Obsorge spricht aus dem Erlasse Urbans VIII. vom 13. März des Jahres 1625 und vom 5. Juli 1634.[4] Der Papst gibt u. a. Bestimmungen über die Herausgabe von Büchern derjenigen, die im Rufe der Heiligkeit gestorben sind, sofern jene Bücher Wunder und Offenbarungen

[1] Vgl. Hefele, Konziliengeschichte VII 559 f.; Mansi, Coll., XXX 698—814.

[2] Siehe Apg. 1, 7.

[3] Pastor, Geschichte der Päpste III 158 f.; Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte VIII 707 f.

[4] Magn. Bull. Rom. tom. IV (edit. Luxemburg., 1742, f. 85) und Appendix, f. 33—35 (Androhung schwerer Strafen); Benedikt XIV. l. c. II 11, n. 6 ss. u. 12 ss.

enthalten; im Zusammenhange damit stehen auch Bestimmungen betreffs der Bücher, in welchen Gnadenerweise berichtet werden, die man der Interzession der betreffenden Personen zuschreibt. Solche Publikationen bedürfen der Billigung des Ordinarius. Zur Prüfung der Offenbarungen wird derselbe den Rat der Theologen und anderer frommer und gelehrter Leute heranziehen und alsdann die Akten dem Heiligen Stuhle unterbreiten, dessen Entscheidung abzuwarten ist. Was bisher an solchen Publikationen ohne Prüfung und Billigung erschienen ist, soll nach dem ausdrücklichen Willen des Papstes in keiner Weise als approbiert betrachtet werden. Man darf wohl beifügen, daß die einzelnen Verfasser von Heiligenbiographien nicht immer dem Geiste dieser Vorschriften gerecht geworden sind, wenn sie auch in der Vorrede den Vorbehalt gemacht, daß den berichteten Wundern, Offenbarungen, Gnadenerweisen nur menschliche Glaubwürdigkeit zukomme, solange sie nicht von der kirchlichen Autorität gutgeheißen wären. Eine bloße Formalität erfüllt nicht den Wunsch der Kirche, daß eine ernste, strenge Prüfung obwalte gegenüber den außerordentlichen Phänomenen. Wenn die Kirche ihr Urteil zurückhält — man denke an die „Stadt Gottes" der Maria von Agreda —, wird auch den Gläubigen kein Nachteil erwachsen, wenn sie gegenüber solchen Dingen sehr reserviert sind.

315 Hat aber nicht Papst Gregor XI. die Offenbarungen der hl. Katharina von Siena „approbiert"? Haben nicht die päpstlichen Kongregationen Ähnliches getan gegenüber anderen Revelationen? Haben nicht die Auditoren der Rota die Schriften der hl. Theresia mit Lobsprüchen überhäuft? Es ist wichtig, den Sinn und die Tragweite solcher Approbation nicht zu überspannen. Wenn man nicht unleugbare Tatsachen verschweigen oder unmögliche Erklärungen versuchen will, muß man zugeben, daß die Approbation nach den Intentionen der Approbierenden selbst keine uneingeschränkte Gutheißung sein wollte, sondern zunächst nur eine gewisse Billigung und eine Genehmigung der Publikation, bzw. der Lektüre dieser Schriften, — möglicherweise auch ein Urteil darüber, daß es statthaft sei, den Inhalt derselben wenigstens teilweise einer besonderen übernatürlichen Offenbarung zuzuschreiben.

Ich lege Wert darauf, diese Auffassung durch die Aussagen von Theologen verschiedener Richtungen zu belegen. Nach Hein-

rich können Privatoffenbarungen nur in einer doppelten Beziehung als Gegenstand kirchlicher Entscheidungen in Frage kommen. Dies kann *erstens* in der Weise geschehen, wie überhaupt die Aussprüche oder die Schriften von Privatpersonen Objekt der autoritativen Beurteilung sein können. „Es kann nämlich die Kirche entscheiden, ob dieselben keine Verstöße gegen die katholische Glaubens- und Sittenlehre enthalten. Und nur dieses liegt zunächst in der kirchlichen Approbation Privatoffenbarungen enthaltender Schriften." *Zweitens* kann die Kirche, darüber hinausgehend, gemäß des ihr zustehenden Rechtes, ein authentisches Urteil darüber fällen, ob solche Gründe für die Echtheit von Privatrevelationen sprechen, daß sie vernünftiger- und frommerweise für solche gehalten werden können. Doch auch im Falle einer solchen Entscheidung der kirchlichen Autorität, wie sie nur in seltenen Fällen stattgefunden hat, „macht die Kirche weder diese Revelationen als solche, noch deren Inhalt zum Gegenstande des katholischen Glaubens".[1] Daß also eine der betreffenden Offenbarungen mit absoluter Gewißheit übernatürlichen Charakter und absolute Zuverlässigkeit des ganzen Inhaltes besitze, will, wie auch Jeiler bemerkt, die Approbation nicht besagen, sondern nur so viel, daß bei diskreter Auslegung nichts dem katholischen Glauben Widersprechendes sich finde und daß die Gläubigen aus der Lektüre Erbauung schöpfen können.[2] Ebenso Michael, der in einer speziellen Abhandlung über diese Frage sich äußert: „Vor allem ist festzuhalten, daß die Kirche nie als unfehlbare Lehrerin der Heilswahrheit für irgendeine Privatoffenbarung eingetreten ist. Sie wird auch nie mit ihrem göttlichen Ansehen dafür eintreten, aus dem einfachen Grunde, weil sie es nicht kann." „Denn Privatoffenbarungen liegen außerhalb des der Kirche übertragenen Glaubensinhaltes."[3]

Gewiß ist dies eine deutliche, bestimmte Sprache. Aber keines- 316
wegs ist damit eine neue Behauptung aufgestellt. Gegenüber dem Mißbrauch, der trotz dieser klaren Stellungnahme der Theologie bisweilen — auch noch in unseren Tagen — mit Visionen und Revelationen begangen wird, indem man durch dieselben historische

---

[1] Dogmatische Theologie [2] I 666.
[2] Kirchenlex. 10, 427.
[3] Zeitschrift für kath. Theol., 25 (1901) 387 f.

oder topographische Fragen zu lösen sucht, ist es der Mühe wert, die Ausführung Benedikts XIV. über diesen Gegenstand zu vergleichen. Auch hier spricht er aus einer vollständigen Kenntnis der einschlägigen Literatur heraus und auf Grund eigener Einsicht in ein reichhaltiges Aktenmaterial und nicht zuletzt auf Grund eigener langjähriger Tätigkeit bei den Kanonisationsprozessen. Benedikt beruft sich auf das Wort Gregors d. Gr.: selbst prophetisch begabte Männer seien nicht ständig vom prophetischen Geiste erleuchtet und erachteten „bisweilen das Resultat der eigenen Geistestätigkeit irrtümlich für eine Gabe prophetischer Erleuchtung".[1]

So können sich denn, schließt Benedikt XIV., unter den Schauungen frommer Personen (wie unter den Wundererzählungen in den Heiligenleben) manche Züge finden, die historisch und sachlich keineswegs feststehen. Sind nun einzelne Offenbarungen von der Kirche geprüft und gutgeheißen worden, so wäre es gewiß verkehrt, sie grundlos abzulehnen oder die Gegengründe in verächtlicher, gehässiger Weise vorzubringen. Dagegen ist eine maßvolle Kritik und eine begründete Ablehnung einzelner visionärer Berichte und darauf ruhender Meinungen recht wohl mit der Lauterkeit und Treue des katholischen Glaubens zu vereinigen. In den übrigen Fällen aber, in welchen man den kirchlich geprüften und approbierten Revelationen zustimmt, bleibt man dabei doch auf der Linie jenes Glaubens, welchen man nach den Regeln der Klugheit zuverlässigen menschlichen Zeugnissen leistet. Mit einem Akte der göttlichen Tugend des Glaubens solche Revelationen anzunehmen, ist man weder verpflichtet, noch ist dies überhaupt möglich.

Sciendum est approbationem istam nil aliud esse quam permissionem, ut edantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen: si quidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae iuxta prudentiae regulas. Und sodann: Hinc sequitur unumquemque, salva fide catholica, posse praedictis revelationibus assensum non praestare, modeste tamen, rationabiliter et citra contemptum. L. c., I. II, c. 32 und c. 25 ss. und l. III, c. 53, besonders n. 15.

317 Damit ist die Stellung der Privatoffenbarungen im kirchlichen Leben hinlänglich charakterisiert. Sie ist eine untergeord-

[1] Greg. d. Gr. l. 2 Dial., c. 21 und in Ezech. hom. 1, n. 16; Bened. XIV., l. c. III 32, n. 7.

nete. Umsonst würde man bei den anerkannten Dogmatikern nach Stellen suchen, an welchen solche Revelationen als theologische Beweismittel Verwendung gefunden haben. Ebensowenig bedienen sich die Exegeten derselben zur Lösung exegetischer Schwierigkeiten. Dieses „argumentum ex silentio" wird besonders evident bei dem theologischen Traktat über die Glaubensquellen: es fällt niemand bei, denselben die betreffenden privaten Revelationen beizuzählen. Besonders wichtig ist hier noch eine weitere Bemerkung Benedikts XIV. Er bezeichnet es als verdächtig, falls derartige Revelationen kontrovertierte Fragen zum Gegenstande haben und die Entscheidung nach einer bestimmten Seite hin geben wollen. Hier also versagen sie und müssen sie versagen, weil eben Gott die von ihm selbst gegebene Ordnung wahrt. Es wäre der Würde des kirchlichen Lehramtes widersprechend, wenn Privatoffenbarungen einen Ersatz oder ein Präjudiz für seine Entscheidungen geben sollten.[1] Allerdings ist damit nicht verwehrt, daß die Träger der kirchlichen Autorität oder einzelne Gläubige wie andere Kundgaben, so auch diese berücksichtigen, mit der Kautele jedoch, daß eine besonders rigorose Prüfung überall da stattfinde, wo eine Tendenz des Visionärs sich zeigt, eine Entscheidung in strittigen Punkten zu geben.[2]

Unschwer folgt hieraus, welche Stellung der visionären Belehrung und Leitung im Leben des einzelnen Gläubigen anzuweisen sei. Es wird sich zeigen,[3] daß solche Gesichte und Einsprachen nimmermehr eine Dispense bedeuten von der Pflicht, nach den Lehren des Glaubens und nach den Aussprüchen der gesunden Vernunft sein Denken und Leben zu normieren. Die Gesichte und Offenbarungen können jene unumstößlichen Normen nicht verdrängen, müssen sich vielmehr selbst ihnen unterwerfen. Mitnichten wird diese Prüfung ersetzt durch das Selbstzeugnis der Visionäre, mag es auch bona fide und optima fide gegeben sein. Der Beweis hierfür ergibt sich aus der Tatsache der Selbsttäuschungen auf diesem Gebiete.

---

1 Manche bemerken, daß schon 1. Kor. 14, 34 f. gegen eine offizielle Geltung der Ansprüche der Visionärinnen spreche.

2 Benedikt XIV., III 53, n. 7; vgl. z. B. Heinrich, l. c. 666 f.; Franzelin, De div. script. et tradit., 235.

3 Vgl. n. 348.

§ 41. Selbsttäuschungen einzelner Visionäre und Erklärung solcher Tatsachen.

318 Es war nur allzu gerechtfertigt, wenn die Kirche von Zeit zu Zeit mit besonderem Nachdruck zur Vorsicht mahnte gegenüber den Erscheinungen und Offenbarungen, die göttlichen Ursprung in Anspruch nahmen. Auch abgesehen von den Fällen absichtlichen Betruges ist die Reihe der Täuschungen eine große.

Vom Montanismus war schon früher die Rede. Seine Verirrungen sind großenteils der günstigen Disposition zuzuschreiben, die er für Pseudo-Visionen schuf, indem er das Zeitalter des Paraklet proklamierte. „Sieh doch", sagt Tertullian, „wie selbst die sichtbare Schöpfung allmählich sich entfaltet: zuerst das Samenkorn, dann die Staude, aus dieser der Baum. So ist es mit der Vollkommenheit: ihr erster Anfang ist die natürliche Gottesfurcht; durch das Gesetz und die Propheten gelangt sie in das Kindheitsalter; durch das Evangelium blüht sie auf zur Jugendlichkeit; durch den Paraklet gelangt sie zur Reife."[1] Diese Anschauung führte dazu, in Ekstase und Vision ungefähr die gewöhnlichen, selbstverständlichen Formen des vollkommenen religiösen Lebens zu sehen, die meisten Christen für Visionäre zu halten,[2] theologische Fragen durch Gesichte entscheiden zu lassen.[3] Statt dessen hätte Tertullian sich sagen sollen — und das nämliche gilt bis auf diesen Tag —, daß, wenn solche Konsequenzen als Frucht einer Voraussetzung sich ergeben, diese selber nicht richtig sein kann.

Wir erinnern nochmals an Joachim von Floris. Er periodisiert die ganze Weltgeschichte auf Grund der Voraussetzung, daß sie nach ihrem Entwicklungsgange ein Reflex der drei göttlichen Personen sei: von Adam bis Zacharias, dem Vater Johannes' des Täufers, sei die Periode des Vaters, — von da bis zum hl. Benedikt jene des Sohnes, — von Benedikt bis zum Weltende jene des Hl. Geistes. Mit allerlei Vergleichen soll diese Trias der menschheitlichen Entwicklungsstufen veranschaulicht werden, wie z. B. durch die Reihen: Grashalm, Ähre, Weizen; Sternenleuchten, Sonnenaufgang, Mittagshelle; Winter, Frühling,

---

[1] De virg. vel., c. 1.
[2] De anima, c. 47.
[3] Siehe oben, n. 237, am Anfang.

Sommer, auch: Arbeiten, Leiden, Kontemplieren; dann wieder Knechtschafts-, Kindschafts-, Freundschaftsverhältnis. Der fromme, gelehrte, demütige, von Seeleneifer und Liebe zur Kirche glühende Abt glaubte sich von Gott bestimmt, auf eine große, aus der Nähe drohende Katastrophe mit erhobenem Finger hinzuzeigen und durch Klarlegung des tieferen Sinnes der Heiligen Schrift seine Zeitgenossen zu mahnen und zu warnen, zu trösten und zu stärken. Denn er hatte, wie er selbst in seiner Erklärung der Apokalypse mitteilt, als er in einer Osternacht im betrachtenden Gebete weilte, eine außerordentliche gnadenvolle Erleuchtung, die ihm mit einem Male die reiche Harmonie des Alten und Neuen Bundes und die Apokalypse nach ihrem vollen Inhalt enthüllte. Die Päpste Urban III. und Klemens III. ermunterten ihn, seine tieferen Einsichten in Schriften zugänglich zu machen, was denn auch Joachim in drei größeren Arbeiten tat.[1] Wie unheilvolle Konsequenzen seit dem Beginn des dreizehnten Jahrhunderts aus diesem System gezogen wurden und wie lange und hartnäckig sie fortwirkten, ist hier nicht darzulegen. Freilich benutzte man nicht bloß sein System, sondern mißbrauchte auch seinen Namen. So erschienen als vorgebliche Schriften Joachims je ein „Kommentar" zu Isaias und Jeremias, reich an Strafverheißungen für Geistliche und Laien, Fürsten und Völker. Hier waren eine Reihe von Ereignissen aus den ersten Jahrzehnten des dreizehnten Jahrhunderts in plumper Weise nachträglich zu „Weissagungen" benutzt und dem Abt von Floris in den Mund gelegt worden; da sich diese „Prophetien" „erfüllt" hatten, durfte man wohl auch die übrigen hinnehmen, die sich noch zu bewahrheiten hatten.[2]

Solche Verirrungen waren nicht Sache eines Jahrhunderts.319 Das fünfte Laterankonzil hatte in der Zeitgeschichte selbst Anlaß gefunden zu seinen Warnungen vor den Pseudoprophetien. Savonarolas Irrungen und Schicksale hatten nicht genügt, um denen, die von ähnlichem Geiste sich leiten ließen, Warnung oder Hemmnis zu sein. Kaum einige Jahrzehnte nachher konnte im gleichen Florenz Francesco da Montepulciano in seinen Adventspredigten aufs neue als Apokalyptiker die schrecklichsten Gerichtsbilder entwerfen und seine Zuhörer in die größte Verwirrung bringen. Bald darauf, in einer Predigt am St. Stephanstage, kündigte er den

[1] Nach Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung, 1884, 43 ff.
[2] Ebenda 50.

Untergang Roms an. Drei Jahre lang sei weder Messe noch Predigt. Ein furchtbares Blutbad werde entstehen. Ein rascher Tod raffte den Prediger infolge einer Lungenentzündung hinweg. Da strömte man in Scharen herbei, um dem „Heiligen" die Füße zu küssen. Doch schuf der Tod keine Lücke. Andere Prediger traten ein, und Mädchen, Frauen, Bauern halfen die Zukunft enthüllen. Wie in Florenz, so in Mailand, in Rom und sonst in Stadt und Land.[1]

Und wie in Italien, so fanden auch in anderen Ländern die „Propheten" einen günstigen Boden. „Es ist ein rechter apostolischer, patriarchalischer und prophetischer Geist", proklamierte in den deutschen Gauen Thomas Münzer, „auf die Gesichte zu warten." Denn nicht durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und noch viel weniger durch das tote Bibelwort, sondern allein durch den Geist Gottes, der unmittelbar zum Menschen spricht, soll man Gottes Offenbarung vernehmen. Ein Chronist bemerkt dazu: „Solches alles gefiel dem Haufen wohl, daß sie sollten mit Gott reden und Zeichen sehen; denn die menschliche Natur ist fürwitzig und hat Lust, große und heimliche Dinge zu erfahren."[2] Daß der kommunistische Fanatismus mithalf, um solcher Botschaft Eingang zu verschaffen, begreift sich leicht. Weniger leicht versteht man, daß selbst der tragische Ausgang der Schlacht von Frankenhausen, die mit einem Liede zum Hl. Geist begann und mit dem Tode von Tausenden aus den Betörten endete, keine nachhaltige Belehrung zu geben vermochte.

Emmanuel Swedenborgs Prophetenwirken erstreckte sich nicht bloß auf seine schwedische Heimat, sondern auch auf England und Holland und gewann Einfluß in Schottland, in Nordamerika, sowie auch in Deutschland, hier vor allem in Württemberg durch Fr. Christian Ötinger und Emmanuel Tafel. Die bunteste Mischung von Dogmenleugnung und festem Hangen an visionären Gebilden, eine eklektische Hinnahme einzelner christlicher Lehren und Einrichtungen und eine phantastische Eschatologie, vornehmlich aber die dem „Spiritismus" den Weg bereitenden Vorstellungen über den Verkehr mit der Geisterwelt, dies war die Gabe, die Swedenborg bot. Der Impuls seines Wirkens lag in seinen

[1] Pastor, a. a. O. 159 ff.

[2] Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 4, 2, 369 ff.

„Schauungen", insbesondere in jener vom Jahre 1743, in London, in welcher er, wie er glaubte, seine Sendung empfing.

Wie sehr er von der Echtheit seiner Sendung überzeugt war, zeigen am besten seine eigenen Worte: „Weil der Herr nicht in Person sich offenbaren kann, wann er kommen wird, um die neue Kirche zu bauen, welche das neue Jerusalem ist, so muß dies durch einen Menschen geschehen, der die Lehren der Kirche nicht allein in seinem Verstande aufnahm, sondern auch in Schriften sie bekanntmachen könne. Daß aber der Herr vor mir, seinem Knechte, sich geoffenbart und mich zu diesem Amte gesandt habe, daß er nachher die Augen meines Geistes geöffnet, mir den Eingang in die Geisterwelt gewährt und mir gegeben hat, zu sehen Himmel und Hölle, zu reden mit Engeln und Geistern, und dies nun getan hat viele Jahre hindurch: dies alles bezeuge ich in Wahrheit, auch daß ich vom ersten Tage dieses Berufes nichts von dem, was die Lehren dieser Kirche betrifft, von irgendeinem Engel, sondern vom Herrn selbst erhalten, indem ich das Wort gelesen. Zu dem Ende, daß der Herr beständig zugegen sein könne, hat er mir den geistlichen Sinn seines Wortes entdeckt." (Bei Noack, II, 286 ff.)

Auch aus dem neunzehnten Jahrhundert fehlt es nicht an irrigen und irreführenden „Privatoffenbarungen". Martin Boos wirkte lange nach, besonders auch im katholischen Schwaben. Nach ihm unterrichtet Christus in der „Gegenwart", wie ehedem, die wahren Gläubigen „durch allerlei Träume, Gesichte, Erscheinungen, weiset sie zurecht, weissaget durch sie". Solche wahrhaft Gläubige, welche Christus in sich haben und davon die innere Erfahrung besitzen, können auch an andere Christus und den Hl. Geist vermitteln![1] Viel machte auch Thomas Pöschl, Kooperator zu Ampfelwang, von sich reden.[2]

In anderer Form machte sich die „Privatoffenbarung" in Frankreich geltend während und nach dem Kriege von 1870, wie Poulain berichtet. „Man konsultierte die Stigmatisierten. Man stritt sich um die rasch in mehreren Auflagen erscheinenden Bände, welche die Prophetie von Orval und ein halbes Hundert andere enthielten. Man wog jedes Wort. Die Ereignisse zeigten, daß man sich hatte hinters Licht führen lassen." Dies hätte man sich sparen können; denn nach den Prinzipien der gesunden Mystik, nach den Lehren eines hl. Johannes vom Kreuze hätte man diese

[1] Vgl. das „Pastoralschreiben des General-Vikariates des Bistums Augsburg in betreff der neuen schwärmerischen, aftermystischen Lehren und Sekten", 1820, bei Waibel, l. c. S. 354 ff., 364 ff.; vgl. auch J. M. Sailer, Werke 39, 464—479 u. 9, 221—224, R. Stölzle, Sailers Schriften, 1910, 193.

[2] Siehe A. F. Ludwig, Neue Untersuchungen über den Pöschlianismus, 1906. Ein weiteres Beispiel bietet A. Oschwald, Pfarrer in Herrenwies (Baden); siehe dessen „Mystische Schriften" 1848.

politischen Prophezeiungen a priori verwerfen müssen! So Poulain in der erwähnten Studie über die Mystik des hl. Johannes vom Kreuz, p. 47.

Bei anderer Gelegenheit gibt der gleiche Verfasser andere Belege aus allerneuester Zeit. Als man im Jahre 1901 in den französischen Kammern mit den Diskussionen zur Zerstörung der religiösen Kongregationen begann, ließen die Visionen nicht lange auf sich warten. Die Visionärinnen erkannten schnell, daß sie verpflichtet seien, dem Hl. Vater in Rom ihre Gesichte anzuvertrauen. In Rom angelangt, erhielten sie nun freilich dazu keine Gelegenheit, wohl aber erfuhren sie dort zu ihrem Erstaunen, daß gleichzeitig verschiedene Personen mit der nämlichen Prätention angekommen waren. Die Folgerungen, die Poulain aus solchen Vorkommnissen zieht, sind nur allzu wahr und beherzigenswert. Grâces d'oraison 342 s.

Auf die zahlreichen „Offenbarungen", „Prophezeiungen", „zweite Gesichte" seit dem Beginne des furchtbaren Völkerkrieges i. J. 1914 und auf die ebenso zahlreichen Repristinationen und Ausdeutungen älterer Weissagungen ist hier nicht einzugehen. Wie sehr die Gemüter mit diesen Erscheinungen sich beschäftigen, zeigen die hohen Auflagen der Schriften von Fr. Zurbonsen: Prophezeiungen zum Weltkrieg (7.—9. Tausend), und: Die Sage von der Völkerschlacht der Zukunft am Birkenbaum (9.—11. Tausend), sowie: Das zweite Gesicht nach Wirklichkeit und Wesen (7.—9. Tausend; vgl. zur letzten Schrift L. Heinrichs, Theol. u. Gl. 1, 1909, 550 ff.; F. Meffert, Soz. Kultur, 37, I [1917, Juni], 368). Von den vielen anderen Schriften sei noch als Materialiensammlung erwähnt Br. Grabinski, Der Weltkrieg im Aberglauben und im Lichte der Prophetie (mit dem nicht zu billigenden Hauptitel: Neuere Mystik), 1916, und: Das Übersinnliche im Weltkriege, 1917. Weitere Literatur bei Zurbonsen und Grabinski.

David von Augsburg, De compos. l. III (De septem processibus), 66 f., hat schon im 13. Jahrhundert geklagt, daß es an Prophezeiungen übergenug gebe und daß selbst ernste, fromme Männer auf solche Dinge ihre Zeit verwendeten, während sie besser mit anderen Dingen sich beschäftigt hätten. An solchen Nüchternen unter den Männern und Frauen hat es nie gefehlt. Als 1831 unter den Wirren eines Arbeiteraufstandes in Lyon gar viele von allerlei Prophezeiungen sich aufregen ließen, schrieb die Ordensstifterin M. Sophie Barat an eine ihrer Ordensgenossinnen: „Sie müßten lachen vor Mitleid, wenn ich Zeit hätte, alle diese Albernheiten zu erzählen"; diese Prophezeiungen haben „nur die Leichtgläubigen getäuscht, nicht aber Ihre Mutter, welche sich an das Credo hält, was wohl das vernünftigste ist". M. S. Barat, Ein Lebensbild, 1887, S. 86 (nach der größeren Biographie von Baunard [4], 1879, deutsche Ausg. 1880 und 1884).

320 Wenn bei den bisherigen Beispielen die Täuschungen leicht erkennbar sind und wenn sie in Anbetracht der Umstände, unter welchen die Visionen auftraten, kaum wundernehmen, so hat es im Gegenteil bei weniger sorgfältiger Betrachtung etwas Befremdendes, wenn auch in den Visionen, die im Leben der Hei-

ligen berichtet werden, und selbst in den kirchlich approbierten Sammlungen ihrer Gesichte Irrtümliches sich findet. Poulain führt im ganzen 31 Beispiele von Heiligen und Seligen an, die bei einzelnen Teilen ihrer Visionen einer Irrung tributpflichtig geworden sind. — Einige der Fälle sind freilich so geartet, daß nach Poulain die Möglichkeit einer milderen Deutung besteht, nach welcher dann der Irrtum ein nur scheinbarer wäre: manche Prophezeiungen, die sich nicht erfüllt haben, könnten als bedingte gefaßt werden, so daß mit der Änderung der Bedingung ohne weiteres der Ausgang sich ändern mußte.[1] Wir wollen nicht auf alle einzelnen vom genannten Verfasser beigebrachten Beispiele eingehen, wohl aber auf zwei Bemerkungen aufmerksam machen, die er denselben vorausgeschickt hat.[2]

Die erste der Bemerkungen ist allen Mystikern gemeinsam, und zwar in bezug auf jede Art von mystischen Phänomenen, sie verdient aber hier eine besondere Betonung. Aus dem Umstande, daß einzelnes bei den Visionen auf Täuschung beruht, kann nicht sofort der Schluß gezogen werden, daß alles, was als Vision berichtet wird, nichts als eitel Täuschung sei.

Zweitens muß beachtet werden, daß der Hinweis auf solche Irrungen der Heiligen oder Seligen keinerlei Irreverenz gegen dieselben bedeutet, so wenig wie es mit der Würde eines Kirchenvaters oder eines Kirchenoberen in Widerspruch steht, wenn man denselben einen Irrtum in wissenschaftlichen Fragen nachweist. Der Hinweis darauf, daß auch sehr verehrungswürdige, heiligmäßige oder heilige Männer und Frauen auf dem visionären Gebiete sich getäuscht haben, hat den großen Vorteil, daß er viel wirksamer als die bisher erwähnten Beispiele zur Vorsicht mahnt, — zur Vorsicht sowohl auf seiten der Seelen selbst, die außerordentliche Gnaden von visionärer Art zu haben glauben, als auch auf seiten der Seelenführer, die vielleicht zu bereitwillig, zu vertrauensselig auf solche Dinge eingehen.

Beginnen wir mit Beispielen, in welchen der Irrtum augenfällig ist, nämlich mit offenkundigen Widersprüchen zwischen verschiedenen Visionären, von denen niemand einer absichtlichen Täuschung fähig gehalten werden kann, notwendig aber ein oder der

---

[1] 317 s.
[2] Ibid.

andere Teil irren muß. Wir meinen die visionären Darstellungen der messianischen Passion.

321 Die hl. Magdalena von Pazzi durchlebte in ihren Ekstasen das Leiden des Heilandes. Die Kreuzigung erfolgte in diesen dramatischen Visionen in der Weise, daß man Christus auf das am Boden liegende Kreuz annagelte und alsdann das Kreuz mit seiner heiligen Last erhöhte. Was speziell die Annagelungsfolge betrifft, so sah Magdalena, wie man zuerst die beiden Füße übereinander mit einem einzigen Nagel ans Holz schmiedete und wie man nachher die linke und zuletzt die rechte Hand annagelte. Die Heilige kennt also nur drei Nägel.

Auch die selige Baptista Verona spricht von drei Nägeln, d. h. sie hört in einer Vision den Herrn, der sie ermahnt, mit den drei heiligen „Kreuzesnägeln" sich zu durchbohren: mit Armut, Gehorsam, Keuschheit.

Ebenso ist in den Gesichten der seligen Gerandescha von Pisa die Durchbohrung beider Füße mit einem Nagel beschrieben.

Besonders bestimmt tritt diese Anschauung bei der gleichfalls visionären seligen Klara vom Kreuze entgegen. Es wird nämlich berichtet, man habe nach ihrem Tode bei Eröffnung ihres Herzens die Einprägung der Leidenswerkzeuge konstatiert, sowie das Bild des Gekreuzigten selbst; der Beschreibung gemäß ergab sich hier eine zweifache Bestätigung der Drei-Nägel-Tradition.

Im Gegensatze zu diesen Zeugnissen tritt in den Offenbarungen der hl. Brigitta mit aller Bestimmtheit die Anschauung hervor, daß jeder der beiden Füße je mit einem eigenen Nagel wäre durchbohrt worden. Und mit gleicher Bestimmtheit ist hier die Ansicht maßgebend, daß der Heiland an das bereits zuvor aufgerichtete und befestigte Kreuz sei angenagelt worden; genau wird die Vorrichtung beschrieben, die notwendig war, um den Herrn an das stehende Kreuz hinaufzuheben. Damit wird von selbst die Reihenfolge der einzelnen Annagelungen eine andere als bei Magdalena von Pazzi. Brigitta sieht zuerst die rechte, dann die linke Hand, danach den einen und den anderen Fuß annageln.

Nach dem Gesagten wird es nicht weiter auffallen, daß auch Differenzen bestehen in den visionären Vorstellungen über die Gestalt des Kreuzes, indem hier die crux commissa, dort die crux immissa oder auch die Form des hebräischen Ez zur Geltung

kommt. Endlich ist die Verschiedenheit nicht minder groß in bezug auf die heilige Seitenwunde des Herrn.[1]

Man sieht sofort, daß alle die verschiedenen Auffassungen der Schriftsteller und die verschiedenen Darstellungen der bildenden Kunst in den Visionen vertreten sind, und man darf dies an sich selbstverständlich finden. Nur ergibt sich aus solchen Tatsachen die evidente Folgerung, daß auf der einen oder anderen Seite eine Unmöglichkeit besteht, das visionäre Erlebnis nach seinem ganzen Detail in Einklang mit dem wirklichen geschichtlichen Hergang der Passion zu bringen.

Wenn nun in diesen Fällen Widersprüche unleugbar sind, 322
wird es sich wohl verbieten, die Gesichte der gottseligen Katharina Emmerich als Autorität in geschichtlichen Fragen anzurufen, weil, wie dort eine Irrung nachgewiesen, so hier eine solche möglich ist. Man muß darauf um so mehr bestehen, als die Visionen der Katharina Emmerich in einer Reihe von Punkten nicht nur mit anderen visionären Zeugnissen,[2] sondern auch mit dem biblischen Berichte in Spannung stehen. Ich beschränke mich auf die Erwähnung eines Punktes. Man vergleiche die Erzählung über den Tempelbesuch des zwölfjährigen Jesusknaben mit dem apokryphen arabischen Kindheits-Evangelium! Allerlei Bizarres wird hier geboten: Jesus spricht nicht bloß über die messianische Frage, sondern auch über Arithmetik und Architektur, Anatomie und Medizin!

Ein spezielles Interesse hat es noch, wenn Katharina Emmerich eine visionäre Belehrung darüber erhält, daß in den Gesichten der Maria von Agreda Irrtümer nicht fehlen.[3] Maria von

---

[1] Die Belege sind schon von D. Papebrochius, Acta SS. zum 25. Mai (Mai, T. VI), p. 246 ff. zusammengestellt worden. Vgl. auch Imbert, II 77.

[2] H. Cardauns, Klemens Brentano, Beiträge, namentlich zur Emmerich-Frage, 1915, 123 f., macht aufmerksam, daß unter den Emmerich-Visionen selbst Widersprüche sich finden: nach Schmöger, Leben der gottseligen Katharina Emmerich, II 351 u. 714 wird von der Visionärin die Cöln-Fahrt der hl. Ursula und der 11 000 Jungfrauen einmal als „nicht wahr" abgelehnt, ein anderes Mal aber ausführlich berichtet.

[3] Nicht bloß in der messianischen Passion bestehen in der Tat auf einer der beiden Seiten (oder auf jeder der beiden Seiten) Irrtümer! Nach Maria von Agreda lebte die jungfräuliche Gottesmutter noch 21 Jahre nach der Himmelfahrt ihres göttlichen Sohnes; nach Katharina Emmerich waren es 13 Jahre; nach Brigitta: 15 Jahre; nach Elisabeth von Schönau: 1½ Jahr! Siehe Poulain, 323, Note. Und aus all dem will man keine Lehre ziehen?

Agreda aber nimmt ihrerseits visionäre Erleuchtung für ihre Bücher in Anspruch! Amort gab sich die Mühe, 21 Punkte festzustellen, in welchen diese letztgenannte Seherin mit anderen Visionären in Widerspruch steht. Sie weiß u. a. genau, daß die sechs Schöpfungstage Tage von 24 Stunden waren, daß vom Sündenfalle der Stammeltern bis Christus akkurat 5199 Jahre verflossen waren. Und was Poulain noch besonders beanstandet, sie rechnet es jedem zur Sünde an, der ihren Offenbarungen nicht Glauben schenkt, da doch die Kirche selbst einen ganz anderen Standpunkt einnimmt.[1] Bei diesem Sachverhalt ist es schwer verständlich, mit welcher Einseitigkeit zeitweilig die mystische „Stadt Gottes" gerühmt worden ist.[2] Man braucht die bona fides eines Autors nicht anzutasten, und man kann den Erbauungswert beschaulicher Bilder anerkennen, muß sie aber im einzelnen an der Hl. Schrift und an der kirchlichen Lehre messen, bzw. auch an den sicheren Resultaten der Naturwissenschaft oder der Geschichtswissenschaft oder anderer tatsächlichen Normen.

323 Im „Buch geistlicher Gnaden" wird die mehr als auffallende Meinung vertreten, daß die Heilswirkung der Kindertaufe im stellvertretenden Glaubensakte des Paten in der Art wurzele, daß das Kind, falls es nach der Taufe stirbt, kraft jenes Aktes gerettet wird.[3] Im „Fließenden Licht der Gottheit" findet sich die falsche Anschauung, daß manche Seele im Purgatorium kein Wissen darüber habe, ob sie je einmal erlöst werden solle.[4] Anders die kirchliche Anschauung!

Der selige Hermann Joseph schaute das Martyrium der 11 000 Begleiterinnen der hl. Ursula.[5] Hier prüft und urteilt die Geschichtsforschung.

In der „Physik" der hl. Hildegard von Bingen und in ihrem „Buch der göttlichen Werke" sind wissenschaftliche Kuriosa und Erronea in großer Zahl. So wird im erstgenannten Werke versucht, die Eigenschaften der Körper nach den damals beliebten

---

[1] L. c. 332.

[2] Über die verschiedenen amtlichen Verhandlungen betr. der „Stadt Gottes" vgl. Hergenröther, Kirchengesch.[5] IV 102 f.

[3] Liber spec. grat. V 12 (p. 340).

[4] Fließendes Licht IV 25 (Ausg. von Morel, 120); dagegen siehe error 38 Luth. damn. (Denzinger n. 778).

[5] Siehe Acta SS., Oct. IX, 90—93 u. 173—201.

Kategorien von kalt und heiß, feucht und trocken zu erklären. Im ersten Teil des „Buches der göttlichen Werke" handelt die sehr ausgedehnte vierte Vision[1] über den Zusammenhang der tellurischen und siderischen Welt, der kosmischen und physiologischen Zustände miteinander und mit der sittlichen Welt. Hier darf wohl die Naturwissenschaft ein Wort sagen, und einer hl. Hildegardis zu widersprechen kann keine größere Schwierigkeit haben, als vom seligen Albertus Magnus in naturwissenschaftlichen Fragen abweichen.

Endlich ist es der Philologie unverwehrt — falls überhaupt die Frage einer Prüfung bedürfte —, die Etymologie der heil. Gertrud zu korrigieren, wenn innerhalb ihrer Visionen patientia von pax und sapientia oder mansuetudo von manere abgeleitet wird[2]

Dies alles ist wohl selbstverständlich. Es ergibt sich aber daraus die Folgerung, welche von E. Michael in folgender Weise gezogen wird: „Ist es auch nur in einem einzigen Falle nicht gewiß, daß die einer Person zugeschriebene Offenbarung eine wahre göttliche Mitteilung ist, sprechen vielmehr triftige Gründe für das Gegenteil, so ist damit der Beweis erbracht, daß der Gesamtinhalt von Offenbarungen, welche unter dem Namen eben dieser Personen erschienen sind, als Ganzes nicht mehr mit Sicherheit auf unmittelbare göttliche Inspiration zurückgeführt werden kann." „Eine vorurteilsfreie Prüfung wird in den einzelnen Fällen über den Wert der Aussagen zu urteilen haben. Oft wird sich dabei herausstellen, daß ein endgültiger Entscheid unmöglich ist, auch für den Fall, daß die betreffende Person selbst von der Göttlichkeit ihrer Eingebungen überzeugt ist."[3] Dem ist nur nochmals beizufügen, daß anderseits dadurch, daß einzelne Züge einer Vision als irrtümlich sich erweisen, nicht ausgeschlossen wird, daß das religiöse Innenleben des Visionärs in besonders hohem Grade sich entfaltet habe und mit außerordentlichen Gnaden bereichert worden sei.

---

[1] C. 105.

[2] Leg. div. piet., I 16 (p. 51 f.). Mit Recht bemerken dazu die Herausgeber (p. 51 in der Note), daß hier nicht eine grammatische Lektion, sondern eine erbauende, tröstende Zusprache gegeben werden wolle; — nur muß dann auch die Folgerung aus solchen Auffassungen gezogen werden.

[3] Zeitschr. f. kath. Th., 25 (1901) 392.

324 Übrigens sind verschiedene Meinungen kundgegeben worden über die nähere Erklärung der Irrtümer, welche in den betreffenden Werken sich finden.

Man hat die Möglichkeit geltend gemacht, daß die Schuld auf seiten der Sekretäre liege, welche die Schauungen auf Grund des mündlichen Berichtes der visionären Person aufzeichneten oder auch die schriftlichen Aufzeichnungen derselben mit mehr oder minder Selbständigkeit redigierten. Mit dieser Möglichkeit ist zu rechnen. Denn bewußt oder unbewußt hat sich, wie unschwer nachzuweisen ist, der Einfluß dieses Faktors geltend gemacht. Man muß nicht gerade an die „Redaktion" der Gesichte der Maria Lataste denken, in welche sich manche wortwörtliche Übertragungen aus der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin verirrt hatten; es waren im ganzen 32 Stellen![1] Gewiß ein merkwürdiges Denkmal, wie man die Aufgabe eines „Sammlers" auffassen kann! Man wird hieraus nicht auf andere Editoren schließen dürfen. Es genügt aber, Brentanos Vorrede zu den Gesichten der Katharina Emmerich zu lesen, um zu wissen, daß der „Pilger" gar nicht imstande war, sich auf die Rolle des bloß Referierenden zu beschränken; jeder Interpret aber gibt von dem Seinigen, besonders wenn er ein Dichter und ein Clemens Brentano ist. Hier wie in anderen Fällen, bei welchen Sekretäre oder Redakteure inzwischen traten, wie z. B. bei der hl. Brigitta, bei der hl. Katharina von Siena, wird eine völlig sichere Inventarisierung des ursprünglichen Eigentums der Visionäre Schwierigkeiten bereiten, so daß in der Tat manches Irrige den Visionären selbst nicht anzurechnen ist.

Bekanntlich ist das erste Buch der „Offenbarungen" der hl. Gertrud, sowie der Schlußteil des fünften Buches nicht von Gertrud, sondern von einer Ordensgenossin verfaßt. In bezug auf die hl. Brigitta ist zu beachten, daß dem Sekretär ausdrücklich gestattet wird, „um der Schwachen willen beizufügen, was notwendig und nützlich ist" (vgl. Krogh-Tonning, a. a. O., S. 34 und Anm. 148) vgl. dagegen in bezug auf Hildegards Werke Schmelzeis, Kirchl.-Lex. V, 2068.

Wie weit im einzelnen Brentanos redaktionelle Eingriffe (oder auch seine Einflüsse auf die Gestaltung mancher Anschauungen der gott-

[1] Poulain 334[1].

seligen Jungfrau) reichen, wird schwer zu entscheiden sein. Die Tatsache, daß Brentano aus dem Seinigen hinzufügte, wird selbst von Th. Wegener, A. Katharina Emmerich und Kl. Brentano, 135 f., zugegeben (Cardauns, a. a. O., 10 f.; dazu vgl. das Zitat aus den Emmerichblättern, Cardauns 97 [1]) die Zeugnisse von (Kardinal) Diepenbrock und Luise Hensel (Cardauns 70 f. unter Verweis auf Diel-Kreiten, Klemens Brentano II, 238) sind nicht abzuschwächen. Während W. Ohl in seiner Edition der „Religiösen Schriften" Brentanos auf literarkritischem Wege, besonders durch Hinweise auf den Stil, die Authentizität der Brentano-Berichte über die Emmerich-Visionen verneint, hat Cardauns, 98 ff., einen Beitrag gegeben zur Quellenfrage der Visionen, wie sie bei Brentano vorliegen, und speziell zahlreiche Berührungspunkte der Passionsdarstellung in den Visionen mit jener bei P. Martin Cochem festgestellt. Es braucht nicht eigens beigefügt zu werden, daß durch solche Quellen-Untersuchungen weder der religiöse Wert der Emmerich-Bücher noch die Lauterkeit der Tugend der gottseligen Dulderin in Frage gestellt wird.

Cardauns (129 f.) unterläßt nicht, wie die literarischen Vorzüge, so den Erbauungswert der Emmerich-Bücher hervorzuheben. Zu diesem letzteren Punkte schrieb Brentano selbst, um „das Bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi nach den Betrachtungen der A. K. Emmerich", 1833, einzuleiten: „Sollten die folgenden Betrachtungen unter vielen ähnlichen Früchten der kontemplativen Jesusliebe sich irgendwie auszeichnen, so protestieren sie doch feierlich auch gegen den mindesten Anspruch auf den Charakter historischer Wahrheit. Sie wollten nichts, als sich demütig den unzählig verschiedenen Darstellungen des bitteren Leidens durch bildende Künstler und fromme Schriftsteller anschließen und höchstens für vielleicht ebenso unvollkommen aufgefaßte und erzählte, als ungeschickt niedergeschriebene Fastenbetrachtungen einer frommen Klosterfrau gelten, welche solchen Vorstellungen nie einen höheren als einen menschlich gebrechlichen Wert beilegte." An diesem Wort Brentanos sollte man nicht vorbeisehen.

Zur umfassenden Literatur über die Emmerich-Frage vgl. Ohl, Rel. Schriften Brentanos (in der Ges.-Ausgabe Brentanos von Schüddekopf) 1911, Einl.; Stockmann, Stimmen der Zeit Bd. 93, 1917, 317 ff. Dazu J. Nieſſen, A. K. Emmerichs Charismen und Gesichte, 1918. Eine weitere Veröffentlichung (mit einer von Nieſſen abweichenden Auffassung) steht bevor.

Allein für eine grundsätzliche Beurteilung ist mit dem Hinweise auf den Anteil der Sekretäre nicht alles gewonnen. Denn in anderen Fällen wollen und müssen die Visionäre selbst für ihre Offenbarungen einstehen. Man lese nur die Vorrede der hl. Hildegard zum ersten Buche des Werkes „Scivias",[1] in welchem

[1] Der Name kommt vom Inhalt: Sci vias (Domini)!

sie den visionären Ursprung der Schrift bezeugt, oder den Schluß des dritten Buches.[1]

Ein ungangbarer Weg wäre es, die in den „Revelationen" vorkommenden Unrichtigkeiten damit erklären zu wollen,[2] daß Gott ja Schauungen geben könne, die nur „approximativ" die Sache selbst wiedergäben, und daß Gott „einzelne Details modifizieren" könne. Es ist eine schlechte Begründung dieser Hypothese, wenn man sagt, „falls Gott sich zu einer absoluten Exaktheit verpflichtete, würde er sich zur Rolle eines Professors der Geschichte und der Archäologie erniedrigen"! Das wäre sicher eine geringere „Erniedrigung", als wenn Gott — was der Euphemismus „modifizieren" schlecht verhüllt — Unrichtiges, sei es auch in Nebenumständen, offenbarte! Viel näher liegt doch die andere Erklärung, daß Gott in solchen Fällen auf eine ganz außerordentlich gnadenvolle Weise die Geistestätigkeit anregte und unterstützte, nicht aber den ganzen Erkenntnisinhalt einfachhin darbot.

Aber auch dort, wo das visionäre Charisma die übernatürliche Darbietung von Erkenntnisinhalten in sich schloß, hat es damit nicht ausschließen wollen, daß der Visionär sich selbst betätige. Und von hier aus lassen sich sofort zwei Wege erkennen, auf welchen Unrichtigkeiten in die unvermischt lauteren Gaben des göttlichen Lichtes sich einschatteten: die Tätigkeit der Erinnerung und der Phantasie, welche in die Visionen hineinspielt,[3] und die unvollständige oder teilweise unrichtige Aufnahme und Wiedergabe eines (in der Sache oder in der Mitteilungsweise) der Seele ungewöhnlichen Vorstellungs- und Erkenntnisobjektes.[4]

325 Will die Frage gestellt werden, aus welchem Grunde Gott solche Irrungen nicht verhüte, da er es doch leicht vermöge, so

---

[1] O vos homines, qui credula corda habetis et supernam remunerationem exspectatis: sermones istos suscipite! Dieser Segensverheißung für die gläubigen Leser folgt eine schwere Drohung für alle, welche den Glauben an das Buch verweigern. Vgl. Elisabeth von Schönau, bei D. W. E. Roth, Die Visionen der hl. Elisabeth, 1884, 122.

[2] Poulain 322 s. damit vgl. aber 325 s. u. 328 s. und überhaupt das ganze Kapitel.

[3] Vgl. hierzu Thomas v. A., S. Th., II II 171, 5; siehe auch unten n. 332.

[4] Vgl. oben n. 180.

ist zu antworten,[1] daß dies weder durch den geistlichen Nutzen der Visionäre, noch durch den eigentlichen Zweck der Visionen gefordert wird. Dadurch, daß Gott eine Seele auf übernatürlichem Wege über eine Pflicht oder über eine Wahrheit erleuchten oder in der Liebe zu einem Geheimnisse oder einer Tugend fördern oder zu einer besonders schweren Lebensaufgabe befähigen will, übernimmt er keineswegs die Verpflichtung, dieser Seele das Charisma der Unfehlbarkeit zu verleihen und ihre ungenauen oder direkt falschen Vorstellungen auf allen religiösen und profanen Gebieten zu korrigieren. Vielmehr entspricht es der milden Weisheit Gottes, daß auf den Gebieten, welche außerhalb des besonderen Zweckes der Vision und der Sendung liegen, die Begnadigten auf der ihrem Milieu entsprechenden Erkenntnisstufe verbleiben und auf die gewöhnlichen Wege sich angewiesen sehen. Man darf nur bedenken — Benedikt XIV. weist darauf hin[2] —, daß selbst den heiligen Kirchenvätern nur im Falle des „unanimis consensus" die Irrtumslosigkeit zukommt. In der Tat ist z. B. in den Visionen der hl. Katharina von Siena die unbefleckte Empfängnis Marias geleugnet, und, um ein anders Beispiel zu geben, vertraten die hl. Theresia und die hl. Magdalena von Pazzi den alttestamentlichen Ursprung ihrer Ordensregeln.[3]

Solche Fälle einer offenkundigen Abhängigkeit von der Zeitanschauung und vornehmlich von der Zeittheologie sind zahlreich genug, und sie erklären sich vielfach, wenn auch nicht ausschließlich, durch die geistigen Beziehungen zwischen den Visionären und ihren Seelenführern. „Der geistige Führer", sagt F. W. Faber, „ist aus einer besonderen Schule, oder die Beschaulichen selbst gehören einem religiösen Orden an, der gewisse Lieblingsmeinungen hat, die nicht von der Kirche endgültig entschieden sind, oder sie sind bestimmten und erlaubten frommen Meinungen und Übungen zugetan oder haben lebhafte Vorstellungen von einem Lieblingsgeheimnisse, welche Vorstellungen durch häufiges Gebet sich in ihnen eingebürgert haben. Alle diese Dinge üben Einfluß auf ihre Visionen und Offenbarungen."[4] Ein schlichtes, aber bezeichnendes Beispiel vom

[1] Vgl. D. Papebroch, l. c. (A. S., Mai VI, p. 246 ff.).

[2] L. II, c. 33, bef. n. 12 (unter Berufung auf die Väter selbst und auf Trid. s. IV).

[3] Papebroch, l. c.

[4] Über das Interesse und die unterscheidenden Merkmale im Leben der Heiligen (deutsche Ausg., 1863) 13.

Hineinspielen zeitgeschichtlicher Vorstellungskreise in die mystischen Schauungen bieten die Visionen Mechtilds und Gertruds. Dort ist die Rede vom „kaiserlichen Antlitz" Christi und von Christi „kaiserlichem Haupt", und Christus wird als des allerhöchsten Vaters „kaiserlicher Sohn", wieder als „kaiserlicher Bräutigam", „kaiserlicher Jüngling" gefeiert. Die heilige Kommunion ist das „kaiserliche Mahl". Maria wird geehrt als „kaiserliche Mutter". Die Engel knien vor dem Throne Gottes gleich den Fürsten, die „vom Kaiser belehnt werden". Gertrud spricht von der anmutsvollen Gestalt der „kaiserlichen Gottheit".[1]

Daß überhaupt — von den „approbierten" Visionen zunächst abgesehen — der menschliche Faktor in die Gesichte hineinspielt (vgl. n. 328), wird allgemein anerkannt. Ich erinnere an H. Suso. K. Bihlmeyer, a. a. O., 83*, bemerkt: „Lassen sich diese (außerordentlichen Erscheinungen) nun freilich keineswegs in Bausch und Bogen als ‚krankhafte Halluzinationen eines überreizten Gehirns' (Vetter, Mystikerpaar, S. 34) ausgeben — die Ehrlichkeit der Berichterstattung und die Lauterkeit von Susos Absicht ist von keiner Seite bestritten —, so ist doch, bei aller Reserve, die dem Historiker geziemt, wo er ein Gebiet betritt, bei dem sich Natur und Übernatur berühren, zu betonen, daß das Psychisch-Leibliche in jenen Zuständlichkeiten eine nicht geringe Rolle spielt und manches wohl auch pathologischen Charakter trägt." Daran schließt Bihlmeyer ein Zitat aus Fr. Böhringer, Die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts, 1855, S. 322 f., wo es u. a. heißt: „Es scheint Susos eigene, aber höhere Natur zu sein, die in dieser Weise hervorbricht, Trost und Erleuchtung sucht und gewinnt. Die Lauterkeit der himmlischen Erscheinungen, die Süßigkeit der Gesänge, dies alles, was ihn so wunderbar ergreift, — was ist dies anders als eben der heimliche Dichter und Sänger in ihm? . . . Aber auch im Inhalt sind diese Nachtgesichte ganz der Reflex der Taggesichte: es ist immer der Suso, der erscheint und spricht, d. h. die Jenseitigen sprechen ganz in seinen Ideen und Vorstellungen . . . Sogar die momentanen Stimmungen, Entbehrungen, Leiden reflektieren sich in diesen Zuständen und finden in ihnen ihre Tröstungen, Heilungen, ihren Ersatz." Dabei ist es gut, nochmals an ein Wort von Denifle (Suso, XIV) zu erinnern: solange man nicht die ganze Geschichte der Mystik als eine Krankheitsgeschichte betrachten darf, bleibt es auch verwehrt, alle Visionen für Erzeugnisse einer krankhaften Phantasie und für Illusion anzusehen.

326 Steht bei den vorgenannten Beispielen das Mitwirken des menschlichen Faktors außer Frage, so kann kein grundsätzliches Hindernis bestehen, auch in anderen Fällen mit diesem subjektiven

[1] Liber spec. grat. II 16; I 18; VI 6; IV 59 (p. 312); III 22; II 1 usw.; Exercitia spiritualia, in der gleichen Ausgabe (ed. Solesm.) B I 621. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III 180 f.

Momente zu rechnen.[1] Und es ergibt sich daraus, wie korrekt und weise die Kirche gehandelt hat, indem sie nur einzelnen wenigen Privatoffenbarungen und auch diesen nur in dem oben dargelegten beschränkten Sinne eine Gutheißung erteilte.

Dies ist ein deutlicher Wink, die Absichten, die Gott mit den Heiligen hatte, nicht mißzuverstehen, sondern so zu erkennen und anzuerkennen, wie sie in Wahrheit sind. Wer ein Leben der Heiligen für eine bloße Kette von Ekstasen, Visionen oder anderen außerordentlichen Dingen hält, hat es schlecht verstanden. Wer eine Heiligenbiographie zumeist aus solchen Zügen zusammensetzt, hat seine Aufgabe verfehlt.[2] Es ist keine genügende Verteidigung, wenn sich solche Bücher darauf berufen, daß sie aus den Kanonisationsakten geschöpft hätten. Denn die Seligsprechungsprozesse setzen sich nicht als Ziel, den Stoff zu einer Lebensbeschreibung zu geben, sondern sie haben eben das vorliegende Material zu prüfen. Außerdem ist ein Zeugnis dadurch nicht vollwertig, daß es in diesen Akten sich befindet.[3] Können denn nicht Irrungen auch bei Leuten von lautester Wahrheitsliebe vorkommen? Erst was die kirchliche Autorität geprüft und anerkannt hat, kann mit Zuversicht als zuverlässig hingenommen werden. Doch ist auch damit die Aufgabe eines Biographen, wenngleich unterstützt, so doch nicht gelöst. Was die Zeitgeschichte zur Erklärung bietet, was die Seelengeschichte an Problemen aufgibt, was der Heilige nach Gottes Willen in sich selber werden und in seinem Berufe für Gottes Reich wirken sollte, das bleibt zu untersuchen und darzustellen, und im Zusammenhange damit gewinnen auch die außerordentlichen Gnadengaben ebenso ihre Beleuchtung, wie die außerordentlichen Tugendübungen ihr Verständnis. So werden, um anderes zu übergehen, die Visionen der Heiligen, von ihrer charismatischen Seite abgesehen, leicht als wahrhaft glänzende Zeugnisse eines Geisteslebens von reichster Mannigfaltigkeit, von quellenfrischer Ursprünglichkeit und von genialer Gestaltungskraft sich zeigen, als

---

[1] Insbesondere ließe sich zeigen, daß viele visionäre Züge von der bildenden Kunst (und auch wohl von den geistlichen Schauspielen) beeinflußt sind, gleichwie erstere ihrerseits auf letztere einwirkten, vgl. oben n. 36 am Schlusse.

[2] Vgl. M. Meschler, Gedanken über Abfassung von Heiligenleben, Ges. Schr., 6 (Asz. u. Mystik), 1917, 42.

[3] Vgl. Analecta Bolland., XIII, 1894, p. 80.

herrliche Offenbarung einer idealtreuen und tatkräftigen Verwendung aller natürlichen und übernatürlichen Gaben, als leuchtende Zeugnisse edelster Herzenspflege, ernstester Sammlung, intensivster, fruchtbarster, beseligendster Innerlichkeit, vielleicht mitten in einer zerstreuten Zeit, in einer veräußerlichten Umgebung.

Darin darf man sicher ein allgemeines Kriterium erkennen, welches zwischen heiliger Schauung und schwärmerischer Illusion eine Grenze zieht und welches der Gefahr begegnet, in einer einseitig supranaturalistischen Tendenz verhängnisvollen Täuschungen zu unterliegen. Da aber Gott zuließ, daß selbst Männer und Frauen von erprobter Heiligkeit von einzelnen Irrungen sich nicht freihielten, hat er deutlich seinen Willen bekundet, daß umsomehr dort, wo die Gewähr der bis zum Ende treu bleibenden Heiligkeit noch nicht gegeben ist, *mit aller Vorsicht das geprüft* werde, was den Anspruch erhebt, mit besonderer göttlicher Offenbarung in Zusammenhang zu stehen. Von dieser Prüfung ist noch kurz zu handeln.

§ 42. Kriterien in Bezug auf Visionen und Visionäre.

327 In der Psychologie und in der Psychiatrie sind mancherlei Phänomene zu verzeichnen, die als gemeinsames Moment die *Disharmonie des Vorstellungs- oder Bewußtseinsinhaltes mit der tatsächlichen Wirklichkeit* haben. Man hat beobachtet, daß eine Sinnesempfindung, welche durch äußeren Reiz in normaler Weise erzeugt wurde, zugleich auf dem Gebiete eines anderen Sinnes eine Empfindung auslöste, für welche der entsprechende Reiz fehlte; so wurden z. B. Photismen konstatiert als Folge hoher Tonempfindungen oder Phonismen bei Lichtempfindungen.[1] Solchen „sekundären Sinnesempfindungen" stehen andere gegenüber, für welche tatsächlich ein äußerer Reiz existiert, jedoch so, daß Reiz und Empfindung qualitativ sich nicht entsprechen, wie etwa, wenn das Rauschen der Pappelblätter als das Gehen einer Türe, oder wenn eine weiße Fläche als weiße Gestalt hingenommen wird — eine Umbildung, die unter dem Einfluß aktueller, möglicherweise auch latenter Vorstellungen erfolgt.[2] Bekanntlich spricht man in diesem Falle

[1] Ziehen, Physische Psychologie[5] 187 ff.
[2] Ebenda 193; vgl. Ziehen, Psychiatrie 37 ff.

von Illusionen. Dagegen ist von Halluzinationen dann die Rede, wenn die Primärempfindung und ebenso der äußere Reiz vollständig fehlt, wenn etwa in tiefster Stille Stimmen vernommen, am wolkenlosen Himmel Landschaften gesehen werden. Ohne daß ein äußerer Reiz inzwischen tritt, rufen die Erinnerungsbilder sinnlich lebhafte Empfindungen hervor. „Der Erregungsprozeß, der sonst stets von den Empfindungselementen zu den Erinnerungselementen geht, schlägt den umgekehrten Weg von diesen zu jenen ein." Doch kommt dies, allgemein gesprochen, nur unter pathologischen Verhältnissen vor.[1] In der weiteren Reihe dieser pathologischen Symptome liegen auch die Vorstellungsassoziationen, die in der Wirklichkeit keine genügende Begründung finden, dem Subjekte aber sich aufdrängen; wir haben hier Wahnideen, falls der Träger die betreffenden Ideen als richtig betrachtet, dagegen Zwangsideen, wenn er sie für falsch hält.[2]

Die eigentliche Schwierigkeit in der Beurteilung der Visionen328
und Revelationen, welche im Leben der Gottesfreunde uns begegnen, darf nun im allgemeinen nicht darin gesucht werden, daß sie von den eben genannten pathologischen Formen abzugrenzen sind. Gewiß besteht die Pflicht, dies zu tun. Allein im ganzen großen fällt es nach dem früher Bemerkten ziemlich leicht. Übrigens haben die Mystiker wie in bezug auf die Ekstasen, so auch betreffs der Visionen nicht versäumt, aufmerksam zu machen, daß dort nicht übernatürliche Charismen anzunehmen seien, wo der physisch-psychische Stand eine Disposition für Halluzinationen oder Illusionen bilde. Von ausgebildeten Psychosen abgesehen, kann z. B. eine längere Schlafentziehung oder eine erhebliche Unterernährung zu jenen pathologischen Täuschungen führen; Atemnot, hohe Temperatur können im Spiele sein; Temperamentseigenheiten, krankhaft gesteigert, können die beseligenden oder schreckhaften Wahnbilder fördern. Man mag hierüber u. a. Gerson,[3] Bona,[4] Benedikt XIV.[5] vergleichen und wird dann zugeben, daß es bei sorgfältiger Beachtung der dort gebotenen Kautelen

---

[1] Phys. Psych. 190 f.

[2] Ebenda 194 f.

[3] In der Schrift De discret. spirit., die er während des Konstanzer Konzils aus Anlaß der Visionen der hl. Brigitta verfaßte.

[4] De discr. spir., c. 20, n. 3.

[5] III 50, 9 ff. u. 51, 1. 2.

ausgeschlossen ist, psychopathische Gebilde für charismatische Visionen zu halten.

Indem man die Ausscheidung der pathologischen oder als pathologisch verdächtigen Fälle als selbstverständlich voraussetzt, werden sodann natürliche Faktoren (die nicht als pathologische bezeichnet werden können) und übernatürliche Faktoren zu unterscheiden sein. Daß diese Aufgabe bisweilen schwierig wird, versteht sich wohl von selbst,[1] wenn man bedenkt, wie auch auf anderen Gebieten unserem Geiste nicht beschieden ist, Gottes Walten in uns gegenüber unserem eigenen Wirken nach den Maßstäben unserer Begriffe abzugrenzen. Gottes Gnadengeheimnis wird dadurch wahrlich nicht weniger wunderbar!

Ohnehin haben wir kurz zuvor gesehen, wie manche Irrungen der Visionäre sich dadurch erklären, daß Eigenes dem Gottgegebenen sich verwob. Rein willkürlich wäre die Annahme, daß dies letztere nur in den Fällen geschehen sei, in welchen ein Irrtum des Visionärs zu konstatieren ist. Auch sonst besteht eine Abhängigkeit von den Zeitvorstellungen, von dem ganzen Kreise von Vorstellungen und Erinnerungen, Gedanken und Idealen, Büchern und Personen, deren Einfluß mehr oder minder maßgebend ist. Von allen diesen Faktoren ist sicher das eigene Innenleben derjenige, der sich am meisten in dem Inhalte der Vision, in den begleitenden Umständen, in der eigentümlichen Färbung geltend macht. Man muß dies ebenso natürlich finden in den Visionen der Heiligen, wie bei den etwaigen Visionen einfacher Christen.

329 Ich gebe zuerst zwei von Seelsorgern mir berichtete Beispiele, — nicht um ihre Echtheit und Übernatürlichkeit zu behaupten, sondern nur unter dem Gesichtspunkte der möglichen Verbindung von natürlichem Seelenleben und gnadenvollen göttlichen Erleuchtungen.

Ein Mann aus dem Arbeiterstande, der von tiefen Seelenqualen heimgesucht war, besuchte einen weitentfernten Marianischen Wallfahrtsort, um

---

[1] Poulain 345 s., deutsche Ausgabe II 75 f., stellt sich die Frage, ob man zuweilen sicher sein könne, daß eine Offenbarung (die einer anderen Person zuteil wurde) nur von Gott komme, und antwortet: „Ein unzweifelhafter Beweis ist ein Wunder, das zur Bekräftigung der Offenbarung gewirkt wird. Eine in Erfüllung gegangene Weissagung, die bestimmt lautet und unmöglich durch den Zufall, noch durch dämonische Belehrung erklärt werden kann, hat die gleiche Beweiskraft. Außer diesen seltenen Fällen gibt es noch ein anderes, schwierigeres Mittel: das Abwägen der Gründe für und gegen. Praktisch gibt dies Mittel meist nur eine geringere oder größere Wahrscheinlichkeit." So Poulain.

in würdiger Buße und frommem Beten den Frieden des Herzens zu gewinnen. Wirklich ward er in vielem klar über sich selbst und viel gefriedeter denn zuvor. Doch alle Schatten waren noch nicht gewichen. Da sah er in einer Nacht im Traume sich selbst in Dunkel gehüllt, über sich aber Maria mit dem Kind im Lichtglanze schwebend, wie sie mit dem Auge auf eine gleichfalls lichtbestrahlte Gestalt hinblickte, in welcher der Träumende seinen früheren Seelsorger erkannte. Darin glaubte er einen Wink zu sehen, auf welchem Wege ihm Gott Licht und Rat vermitteln wollte. Er machte sich, da die Gelegenheit sich bot, auf die Reise und fand in der Tat die volle Ruhe wieder. Dieser Erfolg wie jener Traum bieten sicher der psychologischen Erklärung keine Schwierigkeit; und wer wollte anderseits bestreiten, daß die Gnade der Gebetserhörung dieser Mittel sich bedienen könnte?

Ähnliches mag von dem folgenden Beispiele gesagt werden. Eine von außen schwer bedrängte, von innen tief niedergebeugte Mutter sah in einer „Vision" einen weiten, buntgeschmückten Wiesengrund, und da, wo derselbe in der Ferne sich zu enden schien, in gar holdseliger Gestalt die Gottesmutter mit ihrem süßen Kinde, von Engelscharen umschwebt, und über die Wiesenpfade hin eilten wallende Reihen aller Stände, einander zurufend: „Kommt, kommt zur himmlischen Frau!" Halb hoffend, halb zagend rief die Bekümmerte in die Weite: „Darf auch ich hinkommen?" Und huldreich klang es ihr aus dem Munde der Gottesmutter entgegen: „Komm zu mir und zu meinem Sohne!" Aber schon war alles verschwunden, wie ein Traum verschwindet; doch das Herz der bedrängten Mutter war erfüllt mit süßem Troste, so nachhaltig, daß sie stark und nimmer verzagend auf ihren steilen Lebenswegen vorwärtsschritt.

Um mit Absicht einen verwandten Gegenstand der Vision zu wählen, erinnere ich an einen Zug aus dem Leben der hl. Rosa von Lima. Ein allbeliebtes Marienbild in der Franziskanerkirche zu Lima bildete für die Heilige einen Magnet, der sie von früher Jugend an fesselte. „Vor diesem Bilde hatte sie den Habit ihres Ordens genommen; jede Angelegenheit trug sie, zu seinen Füßen niedergeworfen, der Mutter vor und las dann, die Augen fest auf das Bild geheftet, Erhörung oder Abweisung. Über die Art und Weise, wie ihr in diesem Verkehre das Verständnis gekommen, hat sie sich gegen D. Johannes von Castillo und J. von Lorenzana, zwei einsichtige, wohlunterrichtete, erfahrene Männer, die ihren Geist und ihre Wege genau zu prüfen und zu erforschen gesendet waren, aufs klarste und verständlichste ausgesprochen. Sie antwortete auf ihre Fragen: Das Gespräch des Bildes mit ihr, ohne Worte, Töne und Bewegung geführt, sei rein sympathetisch durch Übereinstimmung des Affektes hervorgebracht." „Im Worte ‚sympathetisch', das die Jungfrau gebraucht, liegt das ganze Geheimnis dieses feinsinnigen Verkehrs" — natürlich nicht eigentlich eines Verkehrs zwischen Rosa und dem Bilde, sondern eines Verkehrs zwischen der Heiligen und der verklärten Gottesmutter. Was sie innerlich mit Geistesaugen geschaut, „bildete sich dem Leiblichen ein" und „übertrug sich auf das Bild, aus dessen

belebten Zügen sie dann die Antwort auf ihr Gesuch ablas" (nach Görres, Mystik, Bd. 2, S. 108 ff.).

330 Eine Reihe von psychologisch interessanten Visionen werden uns im Leben des gottseligen Ludwig de Ponte erzählt. Eine derselben möge hier folgen. De Ponte glaubte sich gerufen und verstand, daß Christus der Herr an der Pforte sei. Wie er nun hinkam, war Christus schon weitergeschritten, etwa 80 Schritte; da lief er eilends nach und rief dem Herrn zu. Jesus sprach: „Reibe dich nicht auf! Du wirst mich erreichen, denn ich schreite langsam vorwärts." Da lief der Gottselige vor Freude und Eifer, so gut er konnte, und umfaßte Jesu Füße und sprach: „Mein Gott, mein Herr, ich halte dich fest, ich lasse dich nicht: nimm mich mit, wohin du gehst!" Aber der Herr blickte ihn an und sprach: „Du kannst nicht wohl mit mir gehen; denn der Weg ist rauh und weit." Der Diener Gottes antwortete: „O Herr, wie kann ein Weg schwierig sein — wäre er auch noch so rauh —, wenn ich mit dir gehe?" Da sah er vor sich ein tiefes Tal mit wilden Wasserfluten und einen steinigen Weg zu steilen Berghöhen hinauf, und einen anderen Ausweg gab es nicht. Christus schritt hinan mit blutenden Füßen, und der Jünger folgte so gerne, als ob es zu lustwandeln gelte; ja zuweilen ermunterte er den Meister, daß er doch ja nicht Rücksicht auf ihn, den Begleiter, nähme im Voranschreiten (Leben nach Lamparter, l. II, c. 13, n. 6). Man denkt hier unwillkürlich an die Anleitung, die de Ponte über die „Anwendung der Sinne" beim beschaulichen Gebete gibt (Introductio in Meditationes, § 11), aber auch an die damals beliebten geistlichen Schauspiele und Dialoge.

Vielseitiges Interesse bieten auch die öfter schon erwähnten Offenbarungen Mechtilds und Gertruds. Von den letzteren mögen hier nur die Visionen erwähnt sein, welche in zahlreichen Zügen den Einschlag des persönlichen Innenlebens, gleichzeitig aber eine hohe charismatische Weihe zeigen und in der Geschichte der Devotion zum göttlichen Herzen Jesu eine wichtige Stelle einnehmen. Es sind die Visionen im vierten Kapitel des vierten Buches, deren Gegenstand der Apostel und Evangelist Johannes ist. Man beachte beispielsweise die Beschreibung am Beginne des Kapitels. Johannes erschien der Heiligen eines Tages im Advent, angetan mit gelben Kleidern, in die überall goldene Adler eingewebt waren. Hierdurch wurde angedeutet, daß der Apostel, obgleich er der hohen Verzückungen teilhaft wurde, dennoch stets „durch die Erkenntnis der eigenen Niedrigkeit in den Abgrund der Demut sich zu versenken suchte". Als sie nun die Gewandung sorgfältiger betrachtete, sah sie unter jenen goldenen Adlern auf allen Seiten ein Rot hervorschimmern — als Sinnbild, „daß der hl. Johannes stets die Reihe seiner Betrachtungen mit der Erinnerung an das Leiden

des Herrn begann, das er ja mit seinen Augen gesehen, mit seinem Herzen innerlichst miterlebt hatte". „Auch hatte er zwei goldene Lilien, eine auf der rechten und eine auf der linken Schulter. Und auf der rechten Lilie stand: ‚Der Jünger, den Jesus liebte', auf der linken aber: ‚Dieser war der Beschützer der Jungfrau'." Zu der Vision am Feste des Evangelisten gehört die bekannte Stelle, in welcher Gertrud an Johannes die Frage stellt, weshalb er nichts niedergeschrieben habe von den mystischen Gnaden, die er aus dem Herzen Jesu geschöpft, als er an Jesu Seite ruhte beim letzten Abendmahle. Johannes gibt folgenden Bescheid: „Meine Aufgabe war es, für die noch junge Kirche von dem unerschaffenen Worte Gottes des Vaters ein Wort niederzuschreiben, woran die Erkenntnis des ganzen Menschengeschlechtes bis ans Ende der Welt sich hinlänglich versuchen kann, obgleich es dennoch von niemand jemals vollkommen erfaßt werden mag. Die Sprache jener beseligenden Pulsschläge aber ist der neueren Zeit aufbewahrt, damit die bereits alternde und in der Liebe Gottes erkaltende Welt durch das Anhören solcher Geheimnisse wieder erwärmt werde."[1]

Aus der Möglichkeit des Ineinandergehens von Natürlichem 331
und Übernatürlichem erklärt sich einerseits die mehrfach schon hervorgehobene Schwierigkeit, einzelne visionäre Vorgänge zuverlässig zu beurteilen, anderseits das Bemühen der Mystiker, *Kriterien* festzustellen, die ein zuverlässiges Urteil erleichtern. Dabei zeigt sich freilich, daß bald strengere, bald weniger strenge Kriterien aufgestellt werden. Im allgemeinen muß man sagen, daß die Mystiker selbst auf der Seite der strengeren Forderungen stehen. Es wäre einladend, zu zeigen, wie sehr hierin u. a. Bruder David von Augsburg[2] und Johannes a Cruce miteinander übereinstimmen, obschon sie nach Zeit, Nationalität, Orden, Lebensgang und Eigenart so verschieden sind. Doch soll es genügen, des Zweitgenannten Auffassung (gleichsam zur Einleitung des folgenden) teilweise wiederzugeben; sie hat ein besonderes Interesse, weil Johannes vom Kreuze der hl. Theresia so nahestand und weil darum seine Ausführungen sich vielfach ergänzend zur Theresia-

---

[1] Leg. div. IV 4, ed Solesm. p. 303 u. 305 s.; Weißbrodt 310 u. 312 f.
[2] De septem processibus religiosorum (De ext. et int. hom. compositione l. III), c. 10, bei Thomas v. Villanova, Wegweiser 405—414.

nischen verhalten. Eine lange Reihe von Kapiteln[1] widmet der Heilige der Darlegung und Begründung seiner Forderung, daß die völlige Losschälung, die als unmittelbare Vorbereitung zur Gotteinigung sich darstelle, auch auf die Anhänglichkeit an Visionen und Revelationen sich erstrecken müsse. Was diese Ausführungen besonders überzeugend macht, ist der Umstand, daß der Autor auch hier ausdrücklich der positiven Bedeutung der betreffenden Charismen gerecht wird.

Wenn Gott jemanden diese Gnaden erweist, so spricht er z. B. von den Visionen körperlicher Dinge, dann gibt er ihm reiches Licht, Irdisches oder Himmlisches, Gegenwärtiges oder Abwesendes zu sehen. „Dabei ist es, als öffne sich ein Tor zu einem wunderbaren Lichte und als schaute die Seele durch dasselbe, wie man in einer dunklen Nacht beim Leuchten des Blitzes plötzlich die Gegenstände deutlich und klar erblickt und dann, wenn alles wieder dunkel ist, das Bild des Geschauten in der Vorstellung bewahrt. Nur geschieht letzteres in der Seele auf viel vollkommenere Weise." „Solche Visionen können denn auch gemäß dem vom göttlichen Willen bestimmten Grade die Seele mit Ruhe, Erleuchtung, einer glorienähnlichen Freude und Wonne und mit Reinheit, Liebe, Demut, Schwungkraft erfüllen."

Einige dieser Gnaden, heißt es an anderer Stelle von den übernatürlichen Offenbarungen, „sind so wirksam, daß eine einzige davon hinreicht, die Seele auf einmal von all ihren Unvollkommenheiten, die sie während ihres ganzen Lebens mit aller Mühe nicht ablegen konnte, gänzlich zu befreien und sie zugleich mit übernatürlichen Tugenden und Gütern zu erfüllen. Und so lieblich und wonniglich sind diese Berührungen Gottes, daß durch eine einzige derselben alle Mühseligkeit und alles Leid dieses Lebens aufgewogen erscheint. Und so mutig und voll Kraft zum Leiden wird die Seele, daß es ihr ein besonderes Leid wird, ihre Leiden abnehmen zu sehen." „Manchmal ist es ein Wort der Hl. Schrift, das die Anregung dazu gibt, oder sonst etwas, was man hört oder spricht. Immerhin aber ist es eine reine Gabe Gottes, die er ganz nach seinem Wohlgefallen austeilt. Die Seele hat hierfür nichts anderes zu tun, als demütig und gottergeben zu sein und sich indifferent zu verhalten in bezug auf das, was Gott ihr geben will." Gerade deshalb darf der heilige Autor auf seinem Rate bestehen, daß die Seele solchen Dingen *nicht zuneigen dürfe, weil ja die Losschälung niemals ein Hindernis sein kann, daß Gott seine Gnade verleiht* (a. a. O. 168, 172 f.).

332 Nur bei dieser Losschälung bleibt die Seele geschützt vor einer sehr naheliegenden *Gefahr der Selbsttäuschung*. Darüber

[1] Aufstieg zum Berge Karmel, II. Buch, Kap. 16 ff. (Lechner II 126 ff.) und besonders Kap. 22—32 (Lechner II 163 ff.); ich folge hier der deutschen Bearbeitung von L. Stocker und zitiere nach derselben.

handelt Johannes vom Kreuz besonders lichtvoll unter dem Titel der „inneren Ansprachen", d. h. „der Mitteilungen Gottes an die Seele, die in der Weise des geistigen Hörens vernommen werden".

„Die gewöhnlichste Art sind diejenigen, welche *der menschliche Geist selbst*, wenn er im Gebete gesammelt ist und mit großer Aufmerksamkeit einer Betrachtung obliegt, unter dem Beistande des göttlichen Geistes sich bildet. Er gewinnt dann mit Leichtigkeit gute Gedanken und richtige Schlüsse und entdeckt manches, was ihm bisher verschlossen war. Dabei mag es ihm vorkommen, als ob ein anderer zu ihm rede, ihm Antwort und Unterweisung erteile, und es ist dies keine leere Einbildung. Zwar redet er selber zu sich und gibt sich Antwort auf seine Fragen, aber er tut dies mit Hilfe des göttlichen Geistes, der ihm beisteht, ihn erleuchtet und die guten Gedanken in ihm anregt, die in Beziehung zu der Wahrheit stehen, mit welcher er sich eben in der Betrachtung beschäftigt. Es ist dies eine der Weisen, in welcher der Hl. Geist belehrt." [1]

Hier kann nun aber die Täuschung sich einmischen. „Nicht als ob die göttliche Belehrung Anlaß zum Irrtum wäre, sondern insofern, als der Verstand von seinem Eigenen in die göttliche Ansprache hineinwebt. Weil nämlich das Licht, welches er von oben empfängt, so zart und geistig ist, kann es geschehen, daß er einiges nur unvollkommen erfaßt und dann etwas von seinem eigenen Unverstande hinzufügt." Mit Ernst macht der vielerfahrene Seelenführer aufmerksam auf diese Selbsttäuschungen und ihre Folgen. „Es gibt ja", wie er sagt, „Leute, welche, sobald sie in der Betrachtung einige gute Eingebungen zu haben glauben, dieselben sogleich als göttliche Ansprachen betiteln und versichern, *Gott habe ihnen dies gesagt*, Gott habe ihnen jene Antwort gegeben, *obwohl sie es selber zu sich gesagt haben*." „Sie halten ihre Ansprachen für etwas Großes; aber welchen Wert könnte etwas haben, das nicht Demut und Liebe und Abtötung und heilige Einfalt und Stillschweigen erzeugt?" Und, wie der Autor von seinem Grundgedanken aus beifügt, „statt der göttlichen Vereinigung dadurch näherzukommen, entfernen sie sich, wenn sie an jenen Dingen hangen, von der Reinheit und Tiefe des Glaubens, in welchem der Verstand in der Dunkelheit bleiben

[1] A. a. O. 175.

muß, um in der Dunkelheit durch den Glauben in der Liebe zu Gott voranzuschreiten".[1]

Diese Mahnungen an jene, welche glauben, göttlicher Offenbarungen gewürdigt zu sein, sind zugleich Winke, welche den Seelenführern für die Beurteilung und Leitung solcher Personen gegeben werden.

333 Wenn wir nunmehr auf die einzelnen Kriterien, welche für die Annahme übernatürlicher Visionen sprechen, eingehen wollen — naturgemäß werden auch hier negative und positive Kriterien sich verbinden müssen —, so werden wir gut daran tun, einem Winke zu folgen, welchen Benedikt XIV. gibt und begründet.[2] Der Papst spricht zwar zunächst von der Prüfung, die mit Rücksicht auf die Selig- oder Heiligsprechung statthat, allein in sinngemäßer Weise darf seine Norm allgemein angewandt werden: da der Visionär sein eigener Zeuge ist,[3] muß seine Glaubwürdigkeit in der ganzen sittlichen Persönlichkeit eine Stütze haben.

So werden beispielshalber die Visionen derjenigen wenig Vertrauen verdienen, die in übertriebenen Andachtsübungen und Bußwerken nur ihrem Eigensinn folgen, sowie jene, die noch in keiner Weise sich bewährt haben, sondern, „ohne den Weg der Reinigung und Mortifikation durchgangen zu haben, wie mit einem Sprunge zum Gipfel der Beschaulichkeit sich erhoben zu haben wähnen", und die, statt in der Demut zu wurzeln, „vielmehr auf ihre Verdienste pochend, auf anderem Wege als auf dem der Selbstbezwingung, des Kreuzes, des Leidens" zum Ziele gelangen möchten.[4] Eine recht schlichte, aber kaum versagende Probe wird darin bestehen, solche Beschauliche dann zu beobachten, wenn sie unversehens erheblicheren Pflichten des äußeren Lebens gegenübergestellt werden, wie z. B. den Pflichten eines Dienstes am Krankenbett oder einer außerordentlichen beruflichen Leistung oder einer Übung der Geduld und Duldung oder einem beliebigen

---

[1] S. 176.

[2] III 52, 1. 2; u. a. heißt es hier in bezug auf den Visionär: ut in re propria fidem mereatur, debet esse omni exceptione maior.

[3] Beruft sich, wie nicht selten geschieht, der Visionär auf das Zeugnis eines Seelenführers, so ist (die Richtigkeit der Berufung vorausgesetzt) auch die Qualifikation des Seelenführers (ob er zuverlässig, unterrichtet, erfahren ist) in Erwägung zu ziehen.

[4] Görres, Christl. Mystik, 2, 391 ff.

Akt der Nächstenliebe, der den stillen Gleichgang der liebgewonnenen religiösen Übungen, vielleicht auch die gewohnte Bequemlichkeit ein wenig bedroht. Sollten sich diese Gelegenheiten stark genug erweisen, um die Tugend der Beschaulichen unter die Stufe herabzudrücken, auf welcher zahlreiche Christen sich vollauf bewähren, die auf den gewöhnlichen Wegen der Frömmigkeit wandeln, so spräche dies sicher nicht für die Echtheit der vermeintlichen besonderen Gnadengaben bei jenen ersteren.[1]

Insbesondere empfiehlt Benedikt XIV.,[2] die Fragen zu stellen, 334
ob der Visionär die höheren Offenbarungen, deren er sich zu erfreuen glaubt, ersehnt und erfleht habe, ob er der vermeintlichen Gesichte sich rühme[3] und, die Ehre Gottes vorschützend, gerne von ihnen spreche, ob er gegen die zuständige Prüfung zugänglich oder ablehnend sich verhalte — drei persönliche Kriterien, welche ebenso einfach als bedeutsam sind.

Was zunächst das Haschen und Jagen nach Gesichten und Einsprachen betrifft, so ist es eines der sichersten Kriterien gegen die Echtheit solcher „Offenbarungen",[4] gleichviel ob das Verlangen von außen her in törichter Weise angeregt oder wachgehalten wird, oder ob es von innen aus durch Neugierde und Lust am Ungewöhnlichen oder direkt durch Hochmut und Heiligkeitsdünkel sich immer aufs neue nährt. Dieser und jener Fall ist möglich. Ich weise nur auf ein Beispiel hin, welchem Amort eine nähere Untersuchung zugewendet hat. Es ist eine Heilige aus dem zwölften Jahrhundert, die Freundin der heil. Hildegard von Bingen, Elisabeth von Schönau. Wie sehr sie von der Echtheit der an sie ergangenen höheren Einsprachen überzeugt war, zeigt ihre Versicherung, daß sie von ihrem Schutzengel vernommen habe, „nichts davon sei nach Frauen Art erfunden, sondern alles sei ein Werk vom lieben Gott". Nichtsdestoweniger sind ihre „Offenbarungen" reich an historischen Irrtümern. Hieran

---

[1] Besonders bedenklich steht es um vorgebliche Offenbarungen, wenn die Empfänger in ihrem gewöhnlichen Leben der Ungeradheit, Unaufrichtigkeit, Unwahrhaftigkeit sich schuldig machen.

[2] III 53, 10.

[3] Vgl. 2. Kor. 10, 18.

[4] Vgl. Ekkl. 5, 6: Ubi multa sunt somnia, plurimae sunt vanitates, et sermones innumeri; tu vero Deum time!

tragen ihre Seelenführer wesentlich Mitschuld. Sie veranlaßten die hl. Äbtissin immer und immer wieder, an ihren Schutzengel Fragen zu richten. Daraufhin ließ später die Äbtissin selbst, als die Belehrungen des Schutzengels pausierten, den ganzen Konvent siebzehn Tage lang beten, auf daß sie sich wieder einstellen möchten. Das waren vorzügliche Dispositionen für Selbsttäuschungen.[1] Das A und Ω des mystischen Lebens ist ein Veto dagegen, daß man nach solchen außerordentlichen Dingen verlange. Es ist deshalb lehrreich, was uns über Schwester Jütti Schulteß, die gegen Schluß des dreizehnten Jahrhunderts in Töß lebte, aufbewahrt ist. Da sie unter vielen anderen auch zu schauen gewürdigt wurde, was das ist „Gott zu sehen von Angesicht zu Angesicht", alsdann aber, in den gewöhnlichen Stand zurückgekehrt, umsonst nach der entschwundenen Gnade verlangte, ward sie von ihrem Seelenführer dahin zurechtgewiesen, daß sie von Gott alles nehme, wie er es schicke. Das befolgte sie, so gut sie es vermochte, und bald vernahm sie nun eine innere Stimme: „Du sollst all dein Leben nach dem Glauben richten und sollst wissen, das ist der allersicherste und der allerbeste Weg."[2]

In den Thesen der Konferenz von Issy (Thesis 25, Gennari191 s.) wird mit Nachdruck gesagt, es sei dem Christen nicht erlaubt, „unter dem Vorwande eines außerordentlichen Gebetes bei seiner Lebensführung, sei es in geistlichen oder weltlichen Dingen, zu erwarten, daß Gott ihn zu jedweder Handlung durch eine besondere Stimme und Einsprechung anrege"! Eine solche Handlungsweise hieße Gott versuchen und führe zu Illusionen! — Treffliche Winke für jene, welche besondere Einsprechungen zu haben glauben, gibt Sailer, siehe Stölzle, a. a. O., 201 f.; vgl. H. Jägen, Der Kampf um das höchste Gut[3] 1904, 156 f.

Wenn der Visionär über das Urteil der kirchlichen Autorität sich hinwegsetzt, wenn er trotz aller gewichtigen Gegengründe auf seiner Meinung eigensinnig beharrt, wenn er vielleicht von Anfang an gegen jede Art von Prüfung sich ablehnend verhält, weil er ja der göttlichen Offenbarung gewiß sei: so ist dies ein sicheres Anzeichen, daß sich die Seele bereits in die Netze der Täuschung verstrickt hat. Denn es widerspricht den gemeinsam von allen Autoritäten der Mystik vertretenen Grundsätzen, wenn

[1] Vgl. D. W. E. Roth, Die Visionen der hl. Elisabeth, 111 u. 135; Acta SS. 18. Iun., Leben der hl. Elisabeth, n. 102 u. 106; cf. 21. Oct., Leben der hl. Ursula, Prolog, § 5; Poulain 327.

[2] Bei Greith 432.

man in den Gesichten und Einsprachen unmittelbar und ohne weiteres eine Richtschnur des Denkens und Handelns erblicken will. Kein wenn auch noch so hohes Charisma befreit von der Pflicht, nach den Regeln des vernünftigen Denkens und des christlichen Glaubens zu urteilen, je nach Wichtigkeit der Sache den Rat Einsichtiger einzuholen, insbesondere aber der zuständigen Autorität die Entscheidung anheimzugeben. Wer überzeugt ist, daß Gott selbst zu ihm spricht, muß sich auch wohl überzeugt halten, daß Gottes Vorsehung über seiner Kirche waltet und daß Gottes Geist die Quellen seiner Weisheit dem nicht verschließen werde, der nach den Regeln der christlichen Demut und Klugheit handelt.

Wie unklug würde deshalb ein Seelenführer sich verhalten, der dem Drängen einer vorgeblich besonders begnadeten Seele nachgibt, weil er glaubt, daß man sich dem geoffenbarten göttlichen Willen nicht widersetzen dürfe! Ob eben der Wille Gottes geoffenbart ist, darüber ist ja erst zu entscheiden. Man weiß Fälle zu berichten, daß Visionäre dem geistlichen Führer mit dem göttlichen Zorne und Strafgerichte drohten, falls er nicht zu allem, was „geoffenbart" worden, Ja und Amen spreche.[1] Und man will Fälle kennen, in welchen der Führer deshalb nachgiebig sich zeigte, weil er die visionäre Person keines Truges fähig hielt. Als ob nicht zwischen absichtlichem Trug und zuverlässiger Wahrheit viele Selbsttäuschung in der Mitte liegen könnte![2] Doch war hiervon bereits die Rede. Was aber die „göttlichen Strafen" betrifft, so droht von hier aus keine Gefahr. Denn Gott ist weise genug, überall da, wo er will, daß eine Offenbarung sogleich als solche anerkannt werde, ihr auch überzeugende, von jeder Instanz leicht erkennbare Kriterien mitzugeben. Wo aber solche Kennzeichen fehlen, da besteht Recht und Pflicht, aller Ungeduld des Visionärs zum Trotze, zu warten und zu prüfen. Ihrem eigenen Begriffe nach sind ja, wie einer der „Sätze von Issy" lautet, die außerordentlichen Wege des geistlichen Lebens sehr selten; und sie sind dem Urteil der Bischöfe, der kirchlichen Oberen, der zur Prüfung bestellten Theologen unterworfen, welche nach den unveränderlichen Regeln der Schrift und Tradition entscheiden. „Das Gegenteil

[1] Poulain 381 ss.

[2] Vgl. ebenda 325.

lehren und tun heißt das Joch des geschuldeten Gehorsams abschütteln —"[1] und jeder Gängelei und Gaukelei sich in die Arme werfen.

Einen warnungsreichen Beleg bietet die Entstehung des Pöschlianismus. Pöschl selbst gibt in seiner offiziellen Äußerung (Wien, 18. April 1820) jeden wünschenswerten Aufschluß über die Genesis seines eigenartigen apokalyptischen Mystizismus. Siehe Ludwig, a. a. O. S. 84 ff.

Ich lasse die Nachschrift wörtlich folgen, welche Pöschl seinem Schreiben beifügt (Ludwig 55):

Durch die obige Behauptung, daß diese neue Offenbarung ein bloßes historisches Faktum betrifft, wobei die Kirche kein göttliches, das ist, infallibles, sondern nur bloß menschliches, folglich dem Irrtum unterworfenes Ansehen genießt, wird keineswegs verneinet, daß alle religiösen Gegenstände, folglich um so mehr eine neue Offenbarung — in der Regel dem Ordinariate und dadurch dem Urteile der Kirche unterliegen, sondern nur gezeigt, daß Gott, der sich diesen speziellen Fall Selbst ausdrücklich vorbehielt, und also eine Ausnahme von der allgemeinen Regel machte, die aber in Apokal. 21, 5 und Malach. 4, 5 die Auflösung findet, mit dem göttlichen Ansehen der Kirche, d. i. mit dem Hl. Geiste, oder mit Sich Selbst — keineswegs in Widerspruch kömmt; weil hier, als bei einem historischen Faktum — das göttliche Ansehen aufhöret und das menschliche eintritt; daher die Kirche selbst, und folglich alle Kirchenvorsteher sich Gott, da er in dieser neuen Offenbarung unmittelbar redet und Anordnungen macht, — unterwerfen müssen, nach dem Ausspruche Christi: ‚Wer aus Gott ist, der höret Gottes Wort.' — Und: ‚Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet.'"

Wenn ich mir nicht in der Verwendung zeitgeschichtlicher Vorgänge Enthaltung auferlegte, würde ich hier näher auf die Parallele eingehen, welche Pöschls Verhalten bei einer „Seherin" der Gegenwart gefunden hat. Auch in diesem Falle sollte, so forderte es B. Weigand, die kirchliche Autorität ihres Rechtes sich begeben, weil ja Gott selbst durch seine Dienerin gesprochen habe; die Ablehnung des übernatürlichen Charakters der ekstatischen und visionären Phänomene wurde als „Scheu vor dem Übernatürlichen" überhaupt, als „Mißbrauch der geistlichen Gewalt" bezeichnet und die Ablehnenden mit den Feinden Christi, den jüdischen Vorstehern, zusammengestellt! Auch mit der Androhung der himmlischen Strafen wurde nicht gespart (Akten des b. Ordinariates Mainz und Würzburg). Die Konstatierung derartiger krankhafter Arroganz verkürzt die Untersuchung wesentlich.

335 Zur Prüfung der visionären Persönlichkeit muß hinzukommen die Beurteilung des Inhaltes der Visionen. Auch hier darf man den Anschauungen folgen, welche Benedikt XIV. (im

[1] Thesis 28.

Anschlusse an Suarez) vertritt.[1] Er stellt fest, daß vor der Prüfung der Charaktereigenschaften des Trägers der Offenbarungen und der Konformität der letzteren mit den Glaubensquellen alle anderen Untersuchungen zwecklos seien. Wird diese Konformität mit der Heiligen Schrift,[2] mit dem Konsens der Väter, mit den dogmatischen und den dogmatisch-ethischen Festsetzungen der Kirche dargetan, so ist damit freilich noch nicht, wie der Papst ausführt, der übernatürliche Charakter, die göttliche Ursächlichkeit der fraglichen Revelationen erwiesen. Wohl aber ist sofort der nichtgöttliche Charakter klargestellt, falls ein Widerspruch mit der Heiligen Schrift, mit der Überlieferung, mit dem kirchlichen Lehramt zutage tritt. Denn Gott widerspricht sich nicht. Gottes Wahrheitsgeist bleibt sich selber treu, und er bleibt mit seiner Kirche.

Als dem Glaubensgeist widersprechend sind im allgemeinen zu bezeichnen die Mitteilungen über den Grad des Gnadenstandes[3] oder über den Grad der Beseligung eines Verstorbenen und gegebenenfalls über den Grad der Verdammnis. Denn in welchem näheren Zusammenhange sollten diese Kundgebungen zu den Zwecken des Gottesreiches stehen? Leichter könnte noch die Echtheit bei solchen Visionen in Erwägung kommen, die im allgemeinen und in Gemäßheit des Glaubens über die Größe und Schwere der Sünde, über die großen und schrecklichen Strafen der Ewigkeit Aufschluß geben wollen. So der hl. Alfons von Liguori.[4] Daß aber auch auf diesem Gebiete die Kritik bisweilen ernste Pflichten zu erfüllen hat, ist mit Recht hervorgehoben worden.[5]

Geradezu widerlich sind die vorgeblichen Offenbarungen einer „Seherin" der Gegenwart über Befreiung oder Nichtbefreiung einzelner Seelen oder ganzer Gemeinschaften aus dem Fegfeuer. Für den Einweihungstag einer projektierten „Weltkirche" wird allen, welche für diese Kirche beigesteuert haben, zugesagt, daß ihre Verwandten bis zum vierten Grad aus

---

[1] III 53, 4—6.

[2] Vgl. 2. Petr. 1, 19.

[3] Das Rechtfertigungsdekret des Trienter Konzils, s. VI, cap. 12 läßt selbstverständlich die Möglichkeit einer privaten Offenbarung über die Sicherheit des Seelenheiles offen, während es das anmaßende Sichselbsteinrechnen in die Prädestiniertenzahl verwirft, vgl. can. 15 u. 16. Eine derartige Offenbarung wird wegen der Gefahr der Präsumtion sorgfältigste Prüfung herausfordern. Beispiele einschlägiger Scheinoffenbarungen bei Brander 39 f.

[4] Homo Apost., App. 1, § 2, n. 22.

[5] W. Schneider, Das andere Leben[6] 552 ff.

dem Fegfeuer befreit werden! An solche Kundgaben hatte sich die Seherin seit langen Jahren gewöhnt, wie die Belege bei Brander 47 u. 61 f., zeigen (einmal werden 2000 Seelen, ein anderes Mal „alle armen Seelen im ganzen Deutschen Reich, in ganz Amerika geschenkt"). Über andere (glaubenswidrige und abergläubische) Verstöße siehe Brander 61 ff., dazu desselben Verfassers Artikel: Eucharistische Irrwege, Theol. prakt. Mon.-Schr., 27 (1917) 88 ff., 138 ff. u. Das hl. Feuer 4 (1917) 78—84. Das bischöfliche Ordinariat Würzburg hat gleich anderen Ordinariaten wiederholt die Weigandschen Offenbarungen abgelehnt, so insbesondere unter dem 11. Febr. 1918. Eine zusammenfassende und abschließende Kundgabe mit der Veröffentlichung des Bescheides des hl. Offiziums vom 25. Juni 1917, 3. Nov. 1919, 9. April 1920 sieh im Würzburger Diözesanblatt 1920, 156—158.[1]

Es braucht kaum beigefügt zu werden, daß alle Gesichte und Einsprachen abzuweisen sind, welche im Gegensatze zur sittlichen Ordnung stehen. Die Gebote Gottes bleiben in ihren unveräußerlichen Rechten, auch für die Höhenstufen der Mystik. Die Dispensen aber von kirchlichen Gesetzen müssen auf anderen als visionären Wegen erlangt werden.

Mit Nachdruck aber ist auszusprechen, daß alle jene Offenbarungen verdächtig sind, welche rein weltliche Dinge oder vollends kleinliche Dinge zum Inhalt haben. Denn es ist Gottes unwürdig, dergleichen auf so außerordentlichem Wege mitzuteilen, es sei denn, daß etwas im Zusammenhange mit ernsten und großen Wahrheiten und Aufgaben des Reiches Gottes stände, in welchem Falle es eben aufhört, unbedeutend und weltlich zu sein. Wo demnach ein Visionär den Ausgang einer Krankheit, eines Prozesses, einer wissenschaftlichen Kontroverse, eines merkantilen Projektes oder einer politischen Angelegenheit und Ähnliches auf übernatürlichem Wege will erfahren haben, ist hierin eine Instanz gegen den höheren Ursprung der Visionen oder Einsprachen zu erkennen.

Mutatis mutandis ist von allen Visionen und Revelationen zu fordern, was die alten Apologeten als Vorzug der alttestamentlichen Seher gegen-

[1] Krebs, Grundfragen 223 ff. bespricht die Schippacher Angelegenheit als „Schulbeispiel"; ohne Zweifel standen ihm (wie mir) noch andere pseudomystische Verirrungen (auch aus der jüngsten Zeit) zur Verfügung, aus denen die Gefährdung der gesunden Frömmigkeit und der kirchlichen Ordnung nicht minder grell beleuchtet wird. Einen Teil der Schuld an diesen Verirrungen muß man jenem Schrifttum (auch innerhalb der periodischen Blätter) zuweisen, das allen kirchlichen und wissenschaftlichen Warnungen zum Trotz unter dem Vorwand der Gläubigkeit und Frömmigkeit den ungesunden Hang zum Außergewöhnlichen weckt und nährt.

über der heidnischen Mantik rühmten: τὸ κεφάλαιον τῆς προφητείας αὐτοῖς ἐπὶ μεγάλοις συνετελεῖτο, Eusebius v. C., Dem. ev., V, prooem., Migne 22, 341.

Man versteht diese Betonung, wenn man sich an die Fragen erinnert, welche den heidnischen Orakeln zur Beantwortung vorgelegt wurden. Es ging immerhin noch auf das Höhere, wenn man von der Gottheit wissen wollte, ob es einen weiseren Mann gebe als Sokrates. Andere Fragen lauteten, wie Bleitafeln, die zu Dodona gefunden wurden, bezeugen: Wer hat mir mein Polster gestohlen? Werde ich, wenn ich die Schafzucht anfange, Glück damit haben? usw. Siehe Chantepie de la Saussaye[3], II, f., 322. Anfragen bei modernen Orakeln über Hausverkauf, Aufenthaltsort, Heirat, Kindersegen, Stenographie, Staatsexamen usw. stehen auf derselben Linie. Vgl. Brander, Die Seherin von Schippach 68—70.

Hat einmal eine Visionärin oder ein Visionär auf die schiefe Bahn eines Auskunftsvermittlers sich begeben oder sich drängen lassen, dann wird er auch die Rolle des Propheten ohne Bedenken übernehmen. Den Anhängern gegenüber ist dies kaum ein neues Wagnis, weil sich schließlich im Falle der Nichterfüllung der Kombination eine Ausflucht finden läßt, beim Zutreffen aber die Gloriole sich mehrt. Siehe auch hier die Belege bei Brander, 55 und 56 (Barbara W. prophezeit u. a. den Tod Leos XIII. ebenso unrichtig wie ihren eigenen Tod). Über den Gegensatz solcher Pseudo-Apokalyptik zur biblischen Apokalypse vgl. mein „Jenseits"[2] 289 ff. u. 293 ff., sowie oben n. 312 a.

Für jene aber, die sich orientieren wollen über solche „höhere Kundgaben", mag ein Wort aus dem Pentateuch als einfaches Kriterium dienen, auf welches schon Scaramelli (Deutsche Ausg. II 191) hingewiesen hat:

Solltest du im stillen Gedanken sagen: Woher kann ich erkennen einen Ausspruch, den der Herr nicht erteilt hat, so magst du dieses Zeichen haben: Was von jenen Propheten im Namen des Herrn vorausgesagt worden, aber in Wirklichkeit nicht eintrifft, das hat der Herr nicht gesprochen, sondern der Prophet hat es in der Vermessenheit seines Herzens erdichtet. Darum sollst du nicht hören auf ihn!"[1] Deut. 18, 21 und 22.

Schließlich werden neben dem Inhalt und dem Träger der 336
Offenbarungen auch die näheren Umstände derselben zu beachten sein. So werden als falsch oder doch als unzuverlässig alle Offenbarungen gelten, die in einer Art sich geben, welche mit der sonstigen Weise göttlicher Einwirkung nicht harmoniert. Es muß z. B. als verdächtig bezeichnet werden, was unter verzerrten Gebärden, in verwirrter Rede mitgeteilt wird, was der Überlegung und Besonnenheit und Würde entbehrt und zu irgendeiner Sache mit blindem Ungestüm hindrängt.

[1] Natürlich bleibt dieser Imperativ auch dann gültig, wenn statt absichtlichem Trug krankhafter Wahn die Zukunftssprüche eingegeben hat.

Der letztere Umstand hängt bereits mit einer anderen Gruppe von Kennzeichen zusammen. Es sind jene, die aus den Wirkungen gewonnen werden. Was zum Fanatismus führt, ist nicht Gottes Werk. Gottes Gnade weckt den Heroismus, schafft aber nicht Fanatiker. Was Überhebung wirkt und Auflehnung und Zwist, ist nicht Gabe des Reiches Gottes, das aufgebaut ist auf Demut und Einmütigkeit. Was sittlichen Rückschritt bringt oder physisch und psychisch zerrüttet, was, statt aufzubauen am Baue Gottes, niederreißt unter billiger Vertröstung auf kommende, herrlichere Wiederherstellung, das ist nicht vom Geiste Gottes.

337 Mit dieser Prüfung der Wirkungen haben wir indes das Gebiet betreten, auf welchem zunächst nach der allgemeinen Anschauung der praktischen und theoretischen Mystiker die positiven Kriterien für den göttlichen Ursprung der Visionen und Revelationen zu suchen sind — unter steter Voraussetzung, daß auch auf seiten der Person, des Inhaltes, der Umstände nicht nur alles dem höheren Charakter Widersprechende fehlt, sondern auch ernste Gründe für die Annahme dieses höheren Charakters vorliegen, also Reinheit und Heiligkeit des Lebens, Gehalt, Würde, Weihe in bezug auf das, was geschaut und verkündet wird,[1] und in bezug auf die Art und Weise, in welcher die Kundgabe sich vermittelt.

Was nun speziell das Kriterium der Wirkungen betrifft, so liest man hierüber in den Offenbarungen der hl. Brigitta diese schlichten, aber sehr bezeichnenden Ausführungen: „Ich bin dein Schöpfer und Erlöser, weshalb fürchtest du dich vor meinen Worten? Und weshalb bist du bedenklich, von welchem Geiste sie wären, von einem guten oder einem bösen?“ Und es folgt der Aufschluß: „Ich habe dich drei Dinge gelehrt, an welchen du den guten Geist erkennen kannst: Ich habe dich gelehrt, deinen Gott

[1] Um über Tagebücher vermeintlicher Visionäre zu urteilen, darf man nur, nachdem man einige Abschnitte aus ihnen gelesen hat, jedesmal ein paar Seiten bei Ruysbroek oder Suso oder der hl. Gertrud oder der hl. Theresia lesen. Man wird dann leicht aus der Ähnlichkeit oder aber aus dem Abstand (vor allem, was den inneren Gehalt und was den zugrunde liegenden Gottesbegriff angeht) seine Schlüsse ziehen können. Eine ziemlich regelmäßige Begleiterscheinung der Pseudovisionäre ist das Pochen auf die Originalität, bzw. den erhabenen, von oben eingegebenen Inhalt, während die eingehende Prüfung auf Schritt und Tritt die Quellen, aus welchen die vermeintliche höhere Weisheit erflossen ist, aufdecken kann. Vgl. Brander 49 f.

zu ehren, der dich erschaffen und alles dir gegeben hat. Dieses sagt dir deine Vernunft, daß du ihn ehren sollst vor allem. Ich habe dich gelehrt, den rechten Glauben zu halten, zu glauben nämlich, daß du ohne Gott nichts geworden bist und nichts werden kannst. Ich habe dich auch gelehrt, eine vernünftige Enthaltsamkeit in allen Dingen zu üben; denn die Welt ist um des Menschen willen erschaffen, damit der Mensch sich derselben zu seiner Notdurft bedienen möge." Ebenso kannst du, wird noch hinzugesetzt, aus dem Gegenteil dieser drei Lehren den bösen Geist erkennen, nämlich aus übermütigem Selbstlob, Treulosigkeit, Unenthaltsamkeit.[1] An anderer Stelle empfängt die Heilige kurz diesen Bescheid vom Herrn: „Mein Geist tut zweierlei Gutes: zuerst bewirkt er, daß man nichts als Gott begehrt; zweitens gibt er höchste Demut und Verachtung der Welt."[2] Abermals gibt der Herr seiner Dienerin als Kennzeichen seines göttlichen Wirkens an: „Meine Worte, die du in den Visionen hörst, laben, wie ein guter Trank, die Durstigen, erwärmen die Kalten, erfreuen die Traurigen, kräftigen die Schwachen."

Der Wortlaut selbst zeigt, in welchem Sinne die hl. Brigitta zunächst ihre Kriterien aufgefaßt haben will: es sind Kriterien, welche scheiden „zwischen dem guten und dem bösen Geiste". Erst eine Folgefrage ist es, in welcher Weise dasjenige, was als „vom guten Geiste" kommend sich ausweist, diesem zuzuschreiben sei, — ob dem gewöhnlichen übernatürlichen Beistand, der unsere natürlichen Kräfte erhebt und vervollkommnet, oder einem außerordentlichen übernatürlichen Wirken, wie es bei Visionen und Revelationen stattthat. Gerade hierin liegt nach dem früher Bemerkten der Punkt, in welchem der einzelne, sei es der Begnadigte oder sei es sein Seelenführer, nur mit großer Zurückhaltung urteilen mag. Während ein einziges Gegenkriterium ausreichen kann, um festzustellen, daß eine übernatürliche, göttliche Ursächlichkeit nicht anzunehmen ist, bedarf es in der Regel des Zusammenwirkens der verschiedenen positiven Kriterien, um sich für das Vorhandensein einer außerordentlichen göttlichen Gnadengabe zu entscheiden.

Das von der hl. Theresia gelegentlich angedeutete und von vielen Mystikern willig übernommene Kriterium, „daß die Seele die betreffende

---

[1] Revel. I 4; vgl. IV 77.
[2] Ibid. IV 110.

höhere Einsprache vernehmen müsse, auch wenn sie nicht wolle, zu anderen Zeiten aber sie nicht vernehmen könne, auch wenn sie es wünsche" (Leben, Kap. 25), — dieses „Kriterium" kann, allein für sich genommen, keine Entscheidung bringen. Man kann ja einigermaßen analoge psychologische Phänomene auch auf anderen Gebieten beobachten, z. B. bei poetischen oder überhaupt bei künstlerischen Kompositionen, selbst bei der philosophischen Spekulation. Daß nun hier natürliche, dort übernatürliche Faktoren wirksam sind, ist eben nicht Resultat der unmittelbaren psychologischen Erfahrung, sondern wird erst durch Reflexion und Schlußfolgerung gewonnen.

Als Stütze für eine solche Schlußfolgerung nennt die erfahrene Meisterin gelegentlich den Umstand, daß solche übernatürliche „Seelenprozesse", wenn wir diesen Ausdruck einsetzen dürfen, nicht bloß ungemein rasch, ja wie in einem einzigen Augenblicke verlaufen,[1] sondern daß, wie sich Theresia kurz ausdrückt, die Worte, welche die Seele vernimmt, zugleich „Taten" sind.[2] Das will auf folgende Weise verstanden sein: Der Herr sprach einmal zu Theresia: „Fürchte dich nicht, meine Tochter, ich bin es!" „Wie ich nun damals beschaffen war," erzählt die Heilige, „hätte es, denke ich, viele Stunden bedurft, um mich zu bereden, daß ich mich beruhigen möchte." Zuvor hat Theresia vorausgeschickt, weshalb sie sich selber unfähig glaubte zu einem raschen Sichaufraffen. „Ich war so ganz verlassen und hatte gar niemand, dem ich mich mitteilen konnte; ich war unfähig zum Lesen oder Beten, gebrochen von Schmerz, voller Furcht vor den Täuschungen des Teufels; ich war der Angst und Verwirrung preisgegeben und erliegend unter der Wucht der Betrübnis und wußte gar nicht, was aus mir werden sollte." Als nun der Herr jene Worte sprach: „Fürchte dich nicht, meine Tochter!", ward die Geängstigte mit einem Male so beruhigt, gestärkt, ermutigt, so voll Friede und Licht, daß sie völlig umgewandelt sich vorkam. Und, fügt sie bei, „gegen die ganze Welt würde ich behauptet haben, Gott habe zu mir geredet".

337 a Um nochmals von der neueren Zeit auf das Mittelalter zurückzukehren, sei an Elisabeth aus Neustadt (im Schwarzwald) erinnert, die etwa siebzig Jahre im Kloster Adelhausen lebte, mit hohen Gnaden der Beschauung ausgestattet. Gefragt, woran sie erkenne, daß es Gott sei, der in ihrer Seele wohne und wirke, gab sie die Antwort: „Das erkenne ich an aller Freude und Seligkeit, die er mit sich bringt. Er erfreut und erweitert

[1] Leben, Kap. 25; dazu vgl. Poulain 330.[1]
[2] Leben, Kap. 25.

mein Herz; er tut auf meine Seele und erfüllt sie mit seinen göttlichen Gnaden." „Gott kann reden", sprach sie zu anderen Malen, „daß es durch die Seele geht und durch des Herzens Grund." Die Wirkung der mystischen Erhebungen und Schauungen — Elisabeth hatte „auswendige" Gesichte, aber auch „inwendige", gegen welche die ersteren „nichts waren" — beweist für ihre Lauterkeit: von den schwersten körperlichen Leiden heimgesucht, blieb sie freien Geistes, bereit, „wäre es so Gottes Wille, ihre „Peinen bis zum Tage des letzten Gerichts zu tragen". Siehe die Auszüge aus der Chronik bei Michael 170 f. Ich erwähne noch, daß M. Ebner selber den höheren Charakter ihrer Visionen durch das Nachwirken „in großer Gnade" verbürgt sieht. Strauch XXXV.

Auch auf Suso darf hingewiesen werden. Er selbst unterscheidet seine visionären Berichte in solche, welche strenger zu nehmen sind, und solche, bei welchen die visionäre Form als literarisches Kleid gewählt ist, erklärt aber, daß er sein Horologium Sapientiae nur „in Gegenwart großer Gnade" geschrieben habe. Prolog, Ausgabe von J. Strange, 13 vgl. 10. Nachdem wir oben den natürlichen Einschlag bei Suso konstatiert haben, dürfen wir an dieser Stelle seinem eigenen Hinweise auf die besonderen Gnadeneinwirkungen, die ihm in Gesichten zuströmten, Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Daß bei den Visionen eines Isaias, eines Apostelfürsten Petrus, eines Völkerapostels Paulus dieses Kriterium der fruchtreichen Nachwirkung und der segensvollen Fortwirkungen für das Reich Gottes in einer ganz vorzüglichen Weise sich bekundet, will nicht eigens ausgeführt werden. (Vgl. unten n. 350.)

Wenn wir uns bei den positiven Kriterien auf diese kurzen Winke beschränken, glauben wir trotzdem unserer Aufgabe zu genügen, weil wir auf unsere früheren Darlegungen uns beziehen dürfen. Was wir früher als Wirkungen der Beschauung, besonders ihrer höheren Stufen und zugleich als Kennzeichen gewürdigt haben (z. B. n. 158 am Schluß und n. 173), darf für die Beurteilung der außerordentlichen Schauungen in Erinnerung gebracht werden.

Ebenso hat hier analoge Geltung, was wir (n. 211 vgl. 260) gesagt haben über die Segnungen, welche aus den Tröstungen des mystischen Lebens für das Wirken am Reiche Gottes erfließen.

Insbesondere aber sind die früher für die Beurteilung der Ekstasen entwickelten negativen und positiven Kriterien (§ 38, vor allem n. 302) in entsprechender Weise auf die Visionen anzuwenden.

Zusammenfassend sagen wir: Der Schluß auf die Existenz 338
einer besonderen und außerordentlichen göttlichen Erleuchtung und Einwirkung, gleichviel ob sie in visionärer Form sich vollzieht oder nicht, ist *um so begründeter, je mehr* zu gleicher Zeit der *Inhalt* und die *Wirkung* der Offenbarung sowie die *Umstände* derselben und die *Persönlichkeit* des Empfängers *für* den übernatürlichen und außerordentlichen Charakter

günstig sich erweisen, und je weniger von einer der vorgenannten Seiten aus ein Einwand sich erhebt.

Je lauterer, demütiger, unbefangener eine Seele ist;

je weniger sie nach Außerordentlichem trachtet;

je besser sie in den gewöhnlichen Wegen sich erprobt hat;

je mehr sie auch nach dem Empfange ungewöhnlicher Gnaden an Demut und Pflichttreue sich stets selbst gleich bleibt, und

je mehr sie nichtsdestoweniger an Mut und an Heldenkraft im Tun und Dulden gewinnt;

je mehr ferner die vermöge jener Gesichte oder Einsprachen gewonnene theoretische oder praktische Einsicht über das Maß der persönlichen Veranlagung und der verfügbaren Bildungsmittel, der bisherigen äußeren und inneren Schulung nachweisbar hinausgeht;

je nachhaltiger und vielseitiger der Segen ist, der aus jenen außerordentlichen Erfahrungen, wie für die eigene Seele, so für die innere Entfaltung anderer Seelen, für das Wachstum des Reiches Gottes sich erweist:

um so zuverlässiger wird das Urteil des einzelnen für die übernatürliche Ursächlichkeit jener Charismen sich aussprechen, — stets bereit, dem höheren Urteile der Kirche die letzte Entscheidung zu überlassen, falls die kirchliche Autorität eine Prüfung durch ihre Organe anzustellen für gut findet.

§ 43. Abschließende Würdigung der ekstatisch-visionären Phänomene und der mystischen Charismen überhaupt sowie ihres Verhältnisses zum mystischen Leben und Streben.

339 Wird nach den eben dargelegten Grundsätzen geurteilt, dann besteht keine Gefahr, daß jemals die Gaben Gottes, die zum Segen verliehen sind, zum Unsegen gereichen, noch auch daß die Tendenzen des mystischen Lebens in die Irre gehen. Das Heil liegt nicht in den außerordentlichen Dingen. Nicht visionäre Erleuchtung, sondern der Glaube ist Grundlage des christlichen Lebens, und nicht die Ekstase, sondern die Liebe ist Höhepunkt der Vollkommenheit, Unterpfand der wahren Gottinnigkeit. Das Wort der Wahrheit bleibt ewig Wahrheit: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort bewahren, und mein

Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und werden Wohnung bei ihm nehmen."[1]

Insbesondere ist auch daran festzuhalten, daß der hl. Paulus die Charismen richtig bewertet hat, als er ihre Hinordnung auf den Dienst der Gemeinschaft betonte.

Bei der bekannten Gegenüberstellung von „Glossolalie" und Auslegungscharisma („Prophetie") im 14. Kapitel des ersten Korintherbriefes, im unmittelbaren Anschluß an das Hohelied auf die Königin aller Charismen, die heilige Caritas, ermahnt der Apostel: „Trachtet nach der Liebe, beeifert euch um Geistesgaben, mehr aber, daß ihr ‚prophezeiet'! Denn der in (unverständlicher) Sprache Redende redet nicht für Menschen, sondern für Gott — denn niemand versteht ihn —, wohl aber redet er im Geiste Geheimnisse; der ‚Prophezeiende' (d. i. Auslegende) redet für Menschen Erbauung, Ermahnung und Trost. Der Sprachen Redende erbaut sich selbst, der Prophezeiende erbaut die Gemeinde. Ich wünsche aber, daß ihr alle in Sprachen redet, mehr aber, daß ihr prophezeiet." „Brüder," so apostrophiert der Apostel seine Leser, „wenn ich zu euch komme als Sprachenredner, was werde ich euch nützen, wenn ich nicht zu euch reden werde entweder in Offenbarung oder in Erkenntnis oder in Prophetie oder in Lehre?" Und später fügt er bei: „Ich danke Gott. Mehr als ihr alle rede ich in Sprachen. Aber in der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande reden, damit ich auch andere unterrichte, als zehntausend Worte in (unverständlicher) Sprache." „Alles geschehe zur Erbauung!" 1. Kor. 14, 1—5 a, sodann die Verse 6. 18—19. 26 b; vgl. hierzu und zum ganzen Kapitel die Kommentare von A. Schäfer und R. Cornely.

Wo also eine Wahl statthat zwischen der Quelle, die im ver- 340
borgenen sprudelt, und der Quelle, die ausströmt, um die Durstigen zu laben, kann die Entscheidung nicht zögern. Insoweit Wunsch und Wille des charismatisch Ausgestatteten in Betracht kommt, wird immer dort der Vorzug sein, wo der Dienst der Brüder winkt. Auch die Gabe übrigens, welche zunächst der Seele allein zuströmt, wird — gemäß dem vom hl. Paulus entwickelten Gesetze vom „Haupte und den Gliedern" — kraft geheimnisvoller Lebensverbindung immer dem ganzen kirchlichen Leben zugute kommen. Jenes Verhältnis von Haupt und Gliedern ist eben ein geistiges und übernatürliches Verhältnis. Es kann deshalb die lebensvolle Beziehung und die heilsdienende Tätigkeit der einzelnen für einander keineswegs eingeschränkt werden auf Lehrmitteilung oder äußere Dienstleistung irgendwelcher Art, sie muß vielmehr alle die mannigfaltigen Weisen einschließen,

[1] Joh. 14, 23.

in welchen der Austausch geistlicher Güter sich vermittelt,[1] wie beispielsweise und in hervorragendem Maße die heiligen Übungen eines in Gott verborgenen, der Gebetspflege geweihten Lebens. Oder nehmen wir einen der Fälle als gegeben an, in welchen von einer Einprägung der messianischen Wundmale berichtet wird. Kaum wird außer dem Stigmenträger zu Lebzeiten desselben noch ein oder der andere aus dem näheren Kreis der Vertrautesten davon wissen, und vielleicht wird auch nach dem Tode der Kreis derer, für welche das Phänomen Bedeutung gewinnt, ein beschränkter bleiben. Gleichwohl würde man — die Tatsächlichkeit und Echtheit des Phänomens vorausgesetzt — sich dahin aussprechen müssen, daß hier eine Beziehung auf das Ganze vorliege; denn es ist anzunehmen, daß die besondere Anteilnahme an dem Sühneleiden Christi, welche die Voraussetzung der Stigmatisation bildet, gemäß der göttlichen Absicht nicht ohne Segen für diejenigen sein werde, um derentwillen die Leidensübernahme und Sühneleistung, die besondere Teilnahme an der messianischen Passion erfolgt.

So wird allerdings eine scharfe Scheidung zwischen den für die einzelne Seele bedeutsamen und den für das kirchliche Gemeinschaftsleben bestimmten Gnadengaben nicht gezogen werden können. Bei den letzteren wird die Tragweite der Entscheidung zu größerer Sorgfalt mahnen, bei den ersteren aber wird für gewöhnlich die Reserve dadurch begründet sein, daß kein dringliches Interesse in Frage steht. In beiden Fällen dient es als Richtschnur der Wahrheit, daß, wie überall im großen, weiten Reiche Gottes, so auch in bezug auf die mystischen Phänomene eine weise Ökonomie statthat, und daß, wer immer diese Ökonomie anerkennt, dem *Geiste der Kirche*, wie auch dem *Wesen der Mystik* entspricht.

341 Es besteht ja, wie öfter gesagt wurde, *keinerlei notwendiger Zusammenhang zwischen hohem mystischen Leben und außerordentlichen göttlichen Bekundungen*, zwischen mystischer Gottvereinigung und Charismen-Phänomenen. Letztere können ohne die ersteren vorkommen, wie die Mystiker an dem Beispiel des biblischen Balaam[2] dartun, und

[1] Vgl. oben n. 97 und n. 210 am Schluß.

[2] 4. Mos. 24, vgl. 22. Bonaventura sagt von den Visionen: Nec faciunt sanctum nec ostendunt: alioquin *Balaam* sanctus esset, et *asina*, quae vidit angelum! Zitiert von Inge 16.[2]

das mystische Leben kann bestehen und blühen, ohne daß besonders auffallende Begleiterscheinungen das Auge auf sich lenken. So finden wir im Kloster Helfta, dieser klassischen Stätte hoher Mystik, allerdings Ekstase und Vision, nicht aber jene mannigfaltigen auf das äußere Naturwirken übergreifenden Erscheinungen, von denen sonst die gleichzeitige hagiographische Literatur so viel zu erzählen weiß.[1] Aber auch Ekstase und Vision können fehlen. „Der Himmel hat", wie der hl. Franz von Sales schön sagt, „viele Bürger, die hier auf Erden niemals entrückt waren und nichts von Ekstasen wußten. Denn von wie vielen Märtyrern, von wie vielen Heiligen beiderlei Geschlechts lesen wir, die in ihrem Gebetsleben kein anderes Privileg hatten als das einer glühenden Andacht! Noch nie aber hat es einen einzigen Heiligen gegeben, welcher jener Entrückung und Verzückung entbehrt hätte, die im tugendhaften Wirken, in der Selbstüberwindung, in der Regelung der natürlichen Neigungen besteht."[2] Passend erinnert man auch an die geringe Rolle, welche den außerordentlichen Phänomenen im Leben des hl. Ignatius von Loyola zukommt; die Bollandisten stellen bei diesem Anlasse die Frage: „Welche Wunder haben wir vom hl. Augustinus, vom hl. Johannes Chrysostomus, vom hl. Athanasius, vom hl. Gregor von Nazianz, vom hl. Gregor von Nyssa? Ganz gewiß nur wenige." „Aber es gibt ein Wort von Augustin, das dahin lautet, es habe mehr zu bedeuten, wenn man einen Sünder bekehre, als wenn man einen Toten auferwecke."[3]

Um es kurz zu wiederholen, die außerordentlichen Erscheinungen sind allein für sich kein Erweis der Gottinnigkeit und Heiligkeit, und sie sind ebensowenig ein regelmäßiges Mittel, um zur sittlichen Vollkommenheit, zur innigen Vereinigung mit Gott zu gelangen: Vielmehr haben die Mystiker auf die *Gefahren* aufmerksam gemacht, die leicht daraus hervorgehen, daß man jene besonderen Phänomene, sei es bei anderen, sei es bei sich selber, überschätzt.

Die erste Gefahr entsteht für die Festigkeit des *Glaubens*, 342
der genau so die Wurzel des geistlichen Lebens ist, wie die Liebe die eigentliche Seele alles gottgefälligen, mystischen Lebens bleibt.

---

[1] Vgl. G. Ledos, St. Gertrude [3] 123.
[2] Theotimus VII 7.
[3] Nach H. Joly, Psychologie des Saints [8] 88.

Seinen Glauben an Gott und an Christus, an Unsterblichkeit und Ewigkeit nur auf die Bedingung hin zusagen wollen, daß man denselben durch außerordentliche Erfahrungen innerer und äußerer Art bestätigt findet, heißt die Rolle des Apostels Thomas übernehmen, aber unter Verhältnissen, die mit den seinigen nicht in Vergleich treten können, heißt die Ratschlüsse ignorieren, nach denen die göttliche Weisheit im Alten und auch im Neuen Bunde ihre Offenbarung an die Menschen vermitteln will, heißt den Begriff und den Wert des Glaubens verkennen und die Seligpreisung vergessen, welche der Auferstandene für alle Zeiten denjenigen gewidmet hat, die „nicht sehen und dennoch glauben".[1] Wenn zur ersten Missionierung, zur ersten Begründung des Glaubens außerordentliche Bekundungen des göttlichen Wirkens nicht fehlten und kaum fehlen konnten, so kann man daraus nicht den Schluß ziehen, daß dieselben auch innerhalb der Fortentwicklung der Kirche als Stützen des Glaubens in gleicher Weise postuliert werden dürften. Die Charismenverheißung am Schluß des Markus-Evangeliums steht ja im engen Zusammenhang mit der Aussendung der Apostel zur Missionierung der Heidenwelt.[2] Freilich — wer wollte es leugnen — es kann durch derartige Bekundungen unmittelbar göttlichen Waltens auch den Gliedern der Kirche hohes Wachstum der Glaubenssicherheit und Glaubensfreudigkeit zufließen.[3] Allein dies setzt voraus, daß man jene Bekundungen im rechten Geiste entgegennimmt, daß man sie nicht sucht und fordert, daß man nicht sein religiöses Denken und Leben von ihnen abhängig macht, daß man im Wachstum der Glaubenstugend dann nicht nachlasse, wenn jene vorübergehenden Stützen wieder vermißt werden. Wo aber ein Haschen und Hasten nach dem Außerordentlichen statthat, da ist dies wahrlich kein Zeichen eines starken Glaubenslebens, sondern Erweis der Glaubensschwäche, und jede vermeintliche Nahrung, die einer solchen Vorliebe für charismatisches Erleben zuteil würde, hätte nur eine weitere Minderung der Glaubenstugend zur Folge, sowie folgerichtig den Niedergang des mystischen Strebens, soweit ein solches überhaupt vorhanden war.

---

[1] Joh. 20, 29.

[2] Mark. 16, 15—18.

[3] Vgl. zur Sache oben n. 232 u. 233.

Ich habe mit dieser Darlegung[1] nur die Gedanken wiedergegeben, welche der hl. Johannes vom Kreuze zu wiederholten Malen ausführlich entwickelt.[2] An den gleichen Mystiker mich anschließend, erhebe ich die Frage: Wer ehrt Gott in höherer Weise, derjenige, welcher Zeichen und Wunder fordert, oder derjenige, welchem jede Blüte und jede Knospe, jeder Stern und jeder Strahl ein Gottesbeweis ist, welchem das Walten Gottes in der Führung der Menschheit und insbesondere das Wirken Gottes in der Geschichte der heiligen Kirche genug des Charismas und des Wunders ist, um Gottes Wort und der Kirche Lehre mit felsenfestem Glauben zu umfassen?

In diesem Sinne und in diesem Zusammenhange verstanden, 343
dient die Reserve gegenüber dem Außerordentlichen keineswegs einer antisupranaturalen Tendenz, sondern einem wahren religiösen Interesse. Dies erweist sich noch aus einer weiteren, unbestreitbaren Erwägung, die angestellt zu haben dem eben genannten spanischen Mystiker zu wahrer Ehre gereicht. Hat sich nämlich jemand in die Überschätzung der akzessorischen Erlebnisse der mystischen Kreise verloren, dann wird er sich nur zu leicht von einem sich allmählich steigernden *Verlangen* einnehmen lassen, dergleichen bei anderen aufzufinden oder schließlich in und an sich selber zu erfahren. Je heftiger aber das Verlangen ist, um so getrübter wird das Urteil. Mit anderen Worten: eine solche individuelle Stimmung ist die denkbar günstigste Verfassung für die *Selbsttäuschung*. Im weiteren Verlaufe kann sich sogar die abnorme Versuchung einstellen, sich selbst und andere mit Vorbedacht zu *betrügen*. Wenn aber auch diese abschüssige Bahn nicht betreten wird, so liegt dennoch die ganze Geistesrichtung offenkundig weniger im Segensbereiche der frommen, gottgefälligen Gläubigkeit, als im Bannkreis einer unreifen Leichtgläubigkeit, wenn nicht des Aberglaubens.

Es liegt auch auf der Hand, wie gerne sich in solche Seelen der Hang nach eitler Ehre einschleicht, — wie das Vertrauen, das sich Gott allein zukehren sollte, an das Geschöpfliche um so schneller sich verliert, als es unter dem Gewande des Außerordent-

---

1 Vgl. oben n. 244.

2 Aufstieg zum Berge Karmel II 22 und III 29—32. Ein großer Teil dieser sehr ausgedehnten Entwicklung ist für unsere gegenwärtige Frage einschlägig und verdient es, vollständig nachgelesen zu werden.

lichen sich aufspreizt, — wie die Richtung zum Peripherischen der ungewöhnlichen Phänomene notwendigerweise der zentralen Richtung auf die wesentliche Aufgabe des geistlichen Lebens entgegenarbeitet — oder, um es einfach und wiederum mit den eigenen Worten der Mystiker zu sagen, wie *die Sucht nach dem Außerordentlichen* das Herz des mystischen Lebens, — *die Liebe bedroht*.

344 Es ist uns aus dem brieflichen Nachlaß Gregors des Großen[1] ein Schreiben aufbewahrt, das, nach mehreren Seiten interessant, vor allem für die gegenwärtige Frage lichtvoll ist. Der edle Papst gibt zuerst die Eindrücke wieder, von welchen seine Seele überwältigt wurde, als ihm die Fortschritte der von ihm selber angeregten Missionsarbeit unter den Angelsachsen kund wurden. „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind, weil das ‚Getreidekörnlein'[2] auf die Erde gekommen und gestorben ist, damit es nicht bloß im Himmel regiere! Sein Tod gibt uns das Leben, seine Schwachheit macht uns stark, sein Leiden bewahrt uns vor Leiden. Aus Liebe zu ihm suchen wir die Brüder in Britannien, die wir nicht kannten, durch seine Gnade finden wir diejenigen, welche wir suchten. Wer könnte schildern, wie große Freude hier in den Herzen aller Gläubigen darüber entstand, daß das Volk der Engländer durch die Gnade des allmächtigen Gottes und durch deine Bemühungen, lieber Mitbruder, die Finsternis des Irrtums ablegte und vom Lichte des heiligen Glaubens umstrahlt wurde!" „Wessen Werk ist dies, wenn nicht dessen, der gesagt hat:[3] Mein Vater wirket allezeit, und ich wirke auch!" Nach diesem frohen, frommen Glückwunsch glaubt aber der erleuchtete oberste Hirte, selbst einem Manne wie Augustin gegenüber eine Sorge aussprechen, eine Mahnung beifügen zu müssen. „Ich weiß", hebt er an, „daß der allmächtige Gott bei jenem Volke durch dich große Wunder geschehen läßt. Du mußt aber ob dieser Himmelsgabe nicht ohne Furcht dich freuen, freilich auch nicht ohne Freude dich fürchten. Freuen sollst du dich, weil die Seelen der Engländer durch äußere Wunder zur inneren Gnade geführt werden;

---

[1] Siehe Gregors ausgew. Schriften (in Thalhofers Bibl. der Kirchenv.) 2, 560 ff.

[2] Vgl. Joh. 12, 24 f. coll. 12, 20 ff. (erant autem quidam *gentiles* etc.)

[3] Joh. 5, 17.

fürchten aber sollst du, daß bei den vorkommenden Wunderzeichen der schwache Geist in eitler Selbstgefälligkeit sich erhebe und so wegen nichtiger Ehre innerlich in Zerfall gerate, während nach außen das Ansehen in die Höhe wächst".

Diese Mahnung würde, wenn sie rein persönlichen Charakter hätte, vollauf genügen. Aber wir sollen hier gleichsam eine prinzipielle und autoritative Aussprache über die rechte Würdigung der außerordentlichen Gaben erhalten. Deshalb wird der *biblische Nachweis* geführt und werden die praktischen Maximen näher dargelegt. Begnügen wir uns mit wenigen der längeren Ausführung entnommenen Sätzen. Beachten wir dabei, daß die hier zitierten Schriftstellen zum Gemeingut fast aller Mystiker gehören, die sich über die einschlägige Frage geäußert haben.

„Wir müssen eingedenk sein," sagt Gregor, „wie die Jünger einst freudig von der Predigt zurückkamen und zum himmlischen Lehrer sprachen: Herr, in deinem Namen sind auch die bösen Geister uns hörig geworden.[1] Da bekamen sie sogleich zu hören: Freuet euch nicht darüber, sondern freuet euch, daß eure Namen geschrieben sind im Himmel!"[2] „Denn", fügt Gregor bei, „nicht alle Auserwählten tun Wunder, und doch sind ihrer aller Namen aufgeschrieben im Himmel. *Die Jünger der Wahrheit sollen aber nur Freude haben über ein Gut, welches sie mit allen gemeinsam besitzen, und welches eine unvergängliche Freude mit sich bringt.*"

Und es spricht ferner die ewige Wahrheit im Evangelium: „Viele werden kommen an jenem Tage und zu mir sprechen: Herr, in deinem Namen haben wir geweissagt, in deinem Namen böse Geister ausgetrieben, in deinem Namen viele Wunder getan. Aber ich werde zu ihnen sprechen: Ich kenne euch nicht. Weichet von mir alle, ihr Übeltäter!"[3] „Man muß also", folgert Gregor, „bei Zeichen und Wundern die Seele tief verdemütigen, damit sie nicht in ihnen eitle Ehre sucht und sich geheimer Freude über ihre Erhöhung hingibt. Man muß nichts anderes im Auge haben, als Seelen zu gewinnen und die Ehre dessen zu fördern, durch dessen Kraft die Wunder geschehen."

---

[1] Luk. 10, 17.

[2] Ibid. V. 20. Schon vor Gregor verweist Athanasius d. Gr., Vita S. Antonii, cap. 38 auf diese, wie auf die sogleich folgende Schriftstelle.

[3] Matth. 7, 22 f.

„Ein Zeichen aber hat der Herr uns gegeben, über welches wir uns hoch erfreuen und an welchem wir die Herrlichkeit der Auserwählung selber an uns erkennen können. Der Herr spricht nämlich: Daran wird man erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habet untereinander."[1]
345 So blieb der große Hauptgewinn der messianischen und Paulinischen Aussprache über Caritas und Charismen auch für die folgenden Jahrhunderte in der Kirche unverloren.

Johannes vom Kreuze aber hat auch hier den Ruhm, den Gedankengang in erfolgreicher Weise aufgenommen zu haben, gerade nach der primären, gottzugewandten Seite der heiligen Liebe. Für ihn ist es ausgemacht, daß die Überschätzung der außerordentlichen mystischen Gnaden, wie etwa der Visionen, die Reinheit der Liebe zu Gott beeinträchtige, und daß folgerichtig die Liebe zu Gott sich erprobe, betätige, entfalte, wenn man von der Überschätzung und Anhänglichkeit in bezug auf solche außerordentlichen Dinge sich emanzipiere. Der wahre Gottesfreund weiß selbst „im öden, wüsten, wasserarmen Lande" Gottes Macht und Herrlichkeit zu finden![2] Immer und überall ist ihm Gott mehr als Gottes Gabe.[3] Und möchte eine Gabe auch noch so herrlich sein!

Darin erweist sich ja die Liebe. Je höher das Gut ist, das man demjenigen hintansetzt, den man liebt, um so höhere Ehre, um so größere Liebe bekundet man! Ist es demnach Zeichen und Mittel der Gottesliebe, von äußeren, natürlichen, gewöhnlichen Gütern um Gottes willen sich loszuschälen, dann ist es insofern ohne Zweifel ein zuverlässigeres Zeichen und ein vorzüglicherer Weg der heiligen Liebe, auch von jeder ungeordneten Anhänglichkeit an innere, übernatürliche, außerordentliche Gaben sich freizumachen. Auch diese sind ja nicht Ziel, sondern höchstens Mittel, und zwar letzteres nur in bedingter Weise. Alles, was nicht Gott selbst ist, entbehrt der absoluten Bedeutung.

Dies anerkennen und nach Gott allein trachten, jetzt und immer, weil Gott allein groß und erhaben, weil er allein gut und vollkommen ist: das heißt, den sichersten, nächsten Weg

---

[1] Joh. 13, 35.

[2] Ps. 62, 3 (von Joh. a Cruce im obigen Sinne zitiert).

[3] Vgl. z. B. unter Taulers Predigten die dritte auf Fronleichnam, bei Hamberger II 94, unten.

wandeln zur vollkommenen Vereinigung mit ihm, unserem Herrn und Gott!"[1]

Damit hat sofort eine viel behandelte Frage[2] ihre grundsätzliche Lösung gefunden, die Frage nämlich, ob es statthaft oder empfehlenswert sei, nach den mystischen Gnaden zu begehren. Nimmermehr, wenn man unter dem Ausdrucke „Begehren mystischer Gnaden" das Verlangen nach den außerordentlichen Phänomenen versteht. Visionen, Ekstasen und andere Charismen sich wünschen oder von Gott erbitten wollen, liegt nach dem Gesagten nicht auf der Linie des wahren Strebens nach der Gotteinigung, sondern weit abwärts von dieser Bahn. Und ein Gleiches ist zu sagen von dem Wunsche nach den außerordentlichen geistigen Tröstungen. Gilt es aber auch von dem Herzenswunsche nach der Höhenstufe des beschaulichen Gebetes als solchen? Wiederum ist die Antwort die gleiche, falls es sich um ein Verlangen handelt, das in Widerspruch stände mit den persönlichen Anlagen und beruflichen Verpflichtungen oder das der Selbstsucht, dem Ehrgeize dienen sollte, oder das ungestüm sich erwiese in seiner ganzen Art.

Ich empfehle, hierüber die kirchlichen Gebete zu vergleichen, welche an den Heiligenfesten von Brevier und Missale dargeboten werden. So wird bei der Brigittenfeier am 8. Oktober an die außerordentlichen „Revelationen" der Heiligen erinnert, aber dann das schlichte Gebet angefügt um freudige Teilnahme an der jenseitigen Enthüllung („revelatio") der göttlichen Glorie.

Ähnlich ist die Fassung der Gebete für die Festfeier der seligen Margarete Alacoque am 17., bzw. 25. Oktober:

Herr Jesus Christus! Du hast die unergründlichen Reichtümer deines Herzens der seligen Margarete Maria kund werden lassen! Gib uns, daß wir dich in allem und über alles lieben und daß wir in diesem deinem Herzen eine beständige Wohnung haben! (Kollekte.)

Gewähre uns, daß jenes göttliche Feuer uns entflamme, welches aus dem Herzen deines Sohnes herausströmte und welches die selige Maria Margarete so gewaltig durchloderte! (Sekret.)

Verleihe uns, daß wir die Hoffart und die Eitelkeit der Welt ablegen und uns kleiden in die Sanftmut und Demut deines Herzens! (Postkommunion.)

---

[1] Aufstieg zum Berge Karmel III 31.

[2] Vgl. z. B. Alvarez de Paz, De natura contempl., c. 13; A. Saudreau, Das gottgeeinigte Leben, deutsche Ausg. 1908, 303 ff.; E. Lamballe, La Contemplation 51 ss.; Poulain 453 ss., mit reichlichen Zitaten 459 ff.; weitere einschlägige Literatur 472; dazu oben n. 135, 145, 162 (gegen Ende).

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß auch die tröstenden Erfahrungen und die besonderen Erhebungen der Kontemplation in keinem notwendigen Zusammenhange stehen mit dem Fortschritt auf dem Wege der Heiligkeit. Siehe z. B. oben bei n. 133 und 134 sowie 145.

Auch vor dem Selbstdienste im geistlichen Leben haben wir zum öfteren gewarnt. Es sei trotzdem nochmals gesagt, daß nach Gregor von Nazianz das mystische Streben nur solchen zusteht, welchen es Ernst ist mit der Sache, und nicht solchen, welche die göttlichen Dinge wie alles andere zum Gegenstande der Kurzweile zu machen versuchen. Orat. 27, 3.

In Demut aber und in geordneter Weise, mit Eifer und doch mit Gelassenheit danach verlangen und trachten und darum beten, daß die Seele immer mehr, immer inniger in Gebet, Betrachtung, Beschauung, Beschaulichkeit sich mit Gott vereinige und so in der Liebe Gottes mehr und mehr wachse, für die Arbeit am Gottesreiche immer tüchtiger werde und mehr und näher der ewigen Gottvereinigung entgegengehe, dies ist so gewiß etwas Gottgefälliges, als es Gott zum Prinzip, zum Gegenstande, zum Ziele hat, weshalb denn auch die Kirche immer aufs neue Priestern und Gläubigen die Bitte um den „Geschmack an den geistlichen Gütern", um „Fülle der Geisteströstung", um „Wachstum der Andacht und Liebe" auf die Lippen legen, in die Herzen senken will.[1]

346 Gewiß liegt hierin ein heilsames Gegengewicht gegen jede Überschätzung der akzidentellen mystischen Phänomene. Ein nicht minder starkes Gegengewicht gegen diese Gefahr liegt in der Hochschätzung der gewöhnlichen Gnadenordnung.[2]

Ich erinnere an die Liturgie des Karsamstages. Ihrer göttlichen Sendung sich bewußt, trägt die Kirche kein Bedenken, aller Welt gleichsam das Angebot zu machen, selber das größte charismatische Erlebnis zu erfahren. Im Hinblicke auf ihr gnadenvermittelndes Wirken als Sakramentenspenderin sendet sie die feierliche Bitte zu Gott hinauf: „Laß die ganze Welt erfahren und mit Augen sehen, daß sich aufrichtet, was daniederlag, daß neu werde, was gealtert hatte, und daß alles

[1] Man möge auch hier die Kollekten, Sekreten, Postkommunionen des römischen Missale vergleichen z. B. an Pfingsten, Epiphanie, — Himmelfahrt, — am Feste der Geburt Johannes' des Täufers; diese Gebete stehen eben im vollen Einklange mit jenen anderen, in welchen die Kirche um Wachstum der göttlichen Tugenden (13. Sonntag nach Pfingsten), um Beharrlichkeit in Liebe und Gnade (Gebete vor der Kommunion) zu Gott fleht.

[2] Es sei hier nochmals auf das gehaltreiche Buch Scheebens „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" hingewiesen.

zum Urstande der Reinheit durch den zurückkehre, von welchem es den Ursprung genommen!" Bald nachher spricht die Kirche: „Wir sehen, o Herr, daß die Wunder, von denen die Vorzeit weiß, auch in der Gegenwart fort und fort erglänzen. Was du einst an einem Volke gewirkt hast, da du es mit starker Hand aus der Gewalt der Ägypter befreit hast, das wirke du jetzt zum Heile aller Völker durch das Wasser der Taufe!" Und die Kirche nennt sich selbst das eine große Phänomen, welches „von der Vorzeit mit fester Zuversicht erwartet wurde, vor unseren Augen aber verwirklicht ist".[1] Was jedoch immer und immer wieder dieses Phänomen so groß und herrlich macht, der eigentliche Ehrenschmuck der Kirche, der im äußeren Glanze nur seinen Reflex findet, ist eben das Gnadenleben der Gerechtfertigten mit seinen Geheimnissen, mit seinen Reichtümern. Mit einem hl. Paulus wünschen und flehen darum auch wir um einen immer tieferen Einblick in diesen wahren Wunderkosmos. „Der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, verleihe uns den Geist der Weisheit, daß er Christi Erkenntnis uns erschließe und das Auge unseres Inneren erleuchte, zu verstehen, was die Hoffnung unserer Berufung ist und wie herrlich der Reichtum seines Erbteils in den Heiligen und wie überschwenglich die Größe seines Wirkens in uns."[2] Gerne folgt man den einzelnen Stellen, in denen die inspirierten Schriftsteller über diese Innenwelt sich aussprechen — es ist wie ein Oster- und Pfingstgang durch Frühlingsgärten und Fruchtfluren. In dieser Innenwelt ist ein Hin- und Herfluten von Strömen lebendigen Wassers,[3] ein Blühen und Sprossen und Früchtebringen von paradiesischer Fülle,[4] ein Empfangen der Gaben und des Gebers,[5] und zwar zu dauerndem Besitze,[6] ein Widerhallen der Stimme des Vaters im Herzen des Kindes, laut und hehr die Echtheit der Kindeswürde und Kindesrechte zusichernd kraft der Gemeinschaft mit dem Hl. Geiste.[7]

---

[1] Siehe die Orationen nach der zweiten, vierten, fünften Prophetie des Sabb. S. (Missale Romanum). Vgl. n. 231, am Schluß.
[2] Eph. 1, 17 ff.
[3] Joh. 7, 38 f.
[4] Gal. 5, 22.
[5] Röm. 5, 5.
[6] Joh. 14, 23.
[7] Röm. 8, 15 f.

347 Beläßt man diesen ehrwürdigen, diesen inspirierten Urkunden über den Besitzstand des christlichen Gnadenlebens ihr volles Gewicht, dann versteht man auch die erhabenen Hymnen der heiligen Kirchenväter auf die geheimnisvolle Lebensgemeinschaft, in welche die Seele, die im Stande der heiligmachenden Gnade ist, mit Gott eingegangen, und man würdigt insbesondere auch die eingehenden spekulativen Darlegungen der älteren und neueren Theologie über die eingegossenen Tugenden und über die „Gaben des Hl. Geistes", — diese überreichen Spenden, welche der Seele freudige, dauernde Schwungkraft leihen für das ganze innere und äußere Lebensgebiet, für die gewöhnlichen und vor allem auch für die hohen und schwierigen Aufgaben, die in mittelbarer oder unmittelbarer Beziehung zum übernatürlichen Endziel stehen und um dessentwillen von den erleuchtenden, weisenden, ratenden, schützenden, stärkenden Einwirkungen des Hl. Geistes eingeleitet, begleitet und zum Ziele hin geführt werden.

Vgl. die Enzyklika „Divinum illud" Leos XIII. vom 7. Mai 1897 über die Verehrung des Hl. Geistes. Im Anschluß an Augustin De Trinit. XV 19 und Thomas S. Th. I 38, 2 heißt es hier in bezug auf die aktuellen Gnaden: In his autem muneribus sunt arcanae illae admonitiones invitationesque, quae instinctu Spiritus Sancti identidem in mentibus animisque excitantur, quae si desint neque initium viae bonae habetur neque progressiones neque exitus salutis aeternae. Ueber die „sieben Gaben" (vgl. Is. 11, 2; Luk. 4, 18) ist gesagt: Horum beneficio instruitur animus et munitur, ut eius vocibus atque impulsioni facilius promptiusque obsequatur; haec propterea dona tantae sunt efficacitatis, ut ad fastigium sanctitatis adducant. Vgl. oben n. 141 b.

Wo man den (sakramental verliehenen und entfalteten) übernatürlichen Gnadenstand und die allen Christen besonders bei fromm vertrauendem Gebete reichlichst zufließenden aktualen Gnadenhilfen in Ehren hält als unschätzbar hehre göttliche Geschenke und als vollauf genügende Ausstattung einer nach Heiligkeit und Seligkeit, nach diesseitiger und jenseitiger Gottvereinigung strebenden Seele, da wird man nicht so leicht der Versuchung unterliegen, nach ganz besonderen Erleuchtungen und Tröstungen, nach Ekstasen und Visionen und nach anderen außerordentlichen Dingen zu trachten, noch auch wird man den Berichten über dergleichen Phänomene ein zu hohes Gewicht beilegen. Wo man hingegen diesen Fehler begeht, wird folgerichtig nach der entgegengesetzten Seite die Wirkung nicht ausbleiben: man wird die gewöhnlichen Mittel und Wege der Heils- und Gnadenordnung vergessen, verachten.

Die Geschichte hat dies zu wiederholten Malen gezeigt. Schon früher wurde an den Montanismus erinnert. Sein das übernatürliche Leben ganz einseitig überspannendes Parakletentum war auf gleiche Weise eine Injurie gegen Christi Werk wie gegen Christi Person, gegen die Kirche und gegen ihre Glieder, aber auch gegen den Hl. Geist selbst, der von Anfang an der Kirche wie den Seelen sich mitgeteilt hatte. Die gleichen inneren Widersprüche und die gleich verderblichen praktischen Konsequenzen begegnen uns in den apokalyptisch-chiliastischen Konstruktionen, die sich nach ihrem Ursprunge an den Namen des Joachim von Floris knüpfen, in ihrer offen-häretischen Fassung aber durch Amalrich von Bena, Ortlieb in Straßburg, Gherardino von Borgo-S. Donnino und ihre Anhänger ausgebildet und verbreitet wurden. Hier trat der Gegensatz der Pseudomystik zur gewöhnlichen Gnadenordnung so scharf hervor, daß letztere geradezu als Schale ohne Kern, als Form ohne Geist betrachtet wurde, als veraltete, überwundene Einrichtung, die von selbst ihr Ende gefunden, seitdem (in den Tagen Amalrichs) jeder einzelne unmittelbar und in Fülle die Belehrung und Salbung des Hl. Geistes empfangen habe.

Was Irenäus für seine Zeit und im voraus gegen das falsche Parakletentum bemerkt hat,[1] wird immer wiederholt werden müssen, wenn die Theorie von einem „Zeitalter des Hl. Geistes" in einer Form erneuert wird, welche die persönliche Entgegennahme der Geistwirkungen im Gegensatze zur kirchlichen Gnadenspendung und Seelenleitung proklamiert. Sagt man, daß in unseren Zeiten reichlicher als früher der Hl. Geist seine Gnadengaben in die Seelen einsenke, so darf man auf die Worte der Heiligen Schrift hinweisen: „Der Hauch des Hl. Geistes weht, wo er will" und „Jedem aus uns ist die Gnade verliehen nach dem Maße des Geschenkes Christi".[2] „Wer möchte aber, wenn er im Geiste die Geschichte der Apostel durchgeht, wenn er sich erinnert an den Glauben der ersten Kirche, an den heldenmütigen Kampf und Tod der Blutzeugen, an die Fruchtbarkeit früherer Epochen an großen Heiligen, — wer möchte da der Vergangenheit im Vergleich zur Gegenwart im Ernste ein geringeres Maß von Geistesgaben zuschreiben?"[3]

Doch nicht nur in den großen, ganze Massen ergreifenden 348
Bewegungen zeigt sich die Unterschätzung der gewöhnlichen Gnadenordnung und die Überschätzung der außerordentlichen Wege, sondern auch im Seelenleben einzelner. Und wie leicht hier

[1] Adv. haer. V 28, 3; II 33, 5. Vgl. dazu Thomas A., S. Th. I II 106, 4. Zu Joh. 14, 26 u. 16, 13 vgl. Grimm, Leben Jesu [3] 6, 205 u. 264 f.
[2] Joh. 3, 8; Eph. 4, 7.
[3] Leo XIII. an Kardinal Gibbons, 22. Januar 1899.

Verderben droht, wird durch eine vielfache Erfahrung bestätigt. Gewiß, die Überzeugung, daß der Hl. Geist *jeden einzelnen Gläubigen* innerlich erleuchtet und bewegt, diese feste Überzeugung und frohe Zuversicht ist so weit davon entfernt, eine Gefahr in sich zu bergen, daß sie von jedem Gläubigen *geteilt werden muß* und daß wir dessen nicht zu oft gedenken können. Wie könnten wir sonst mit der Kirche die herrlichen Hymnen und Orationen zum Hl. Geiste beten, die im Laufe des Jahres niemals verstummen! Wie würden wir der Predigt des Evangeliums freudig, willig zustimmen, wenn nicht, während das äußere Wort den Weg zu uns findet, die Gnade von innen uns erwecken und erheben, erhellen und entzünden würde! Alles Lehren und Leiten der Kirche hat ja dieses innere Sichkundgeben und Einwirken des Hl. Geistes zur Voraussetzung.[1] Ein und derselbe Geist ist es, der im Hörer und im Lehrer, in der Herde und im Hirten huldreich waltet — im Dienste ein und desselben Zieles, nach ein und demselben Plane, dessen einzelne Gesetze für uns mehr oder minder dunkel sein mögen, dessen Weisheit aber und dessen die beiden Gebiete zusammenfassende Harmonie uns durch den Hl. Geist selbst verbürgt sind.

Eben darum wird ja, wie zu betonen war, die *kirchliche Leitung nicht* dadurch *entbehrlich* gemacht, daß der Hl. Geist innerlich auf die einzelne Seele einwirkt, mag dies Wirken in der gewöhnlichen Weise der erleuchtenden und bewegenden Beistandsgnade oder auf außerordentlichem Wege, wie etwa in visionärer Weise sich vollziehen.

Die Mystiker tragen Sorge, auch den zweiten Teil dieses Satzes unabläßig einzuschärfen. Sie weisen darauf hin, daß die außerordentliche göttliche Führung nicht einmal die Benutzung der gewöhnlichen Hilfsmittel *natürlicher* Ordnung entbehrlich mache. Moses, meint Johannes vom Kreuze, erfreute sich göttlicher Erleuchtung in einem ganz unerhörten Maße. Nichtsdestoweniger ließ er sich von seinem Schwiegervater Jethro beraten, und er tat gut daran. Exod. 18, 13 ff. So bleibt auch die Ordnung *kirchlicher* Leitung bestehen! *Paulus* war mit hohen und ganz außerordentlichen Erleuchtungen über die Geheimnisse des Evangeliums begnadigt. Und dennoch erfahren wir von ihm selbst, daß er — und zwar infolge einer Offenbarung! —, nachdem er geraume Zeit und mit herrlichem Erfolge gepredigt hatte, nach Jerusalem hinaufging, um der Muttergemeinde und den Angesehensten der Kirche, einem Petrus vor allem, sein Evangelium vor-

[1] Ibid.; vgl. Conc. Arausic. II, can. 7, sowie Conc. Vat., sess. III, cap. 3. Dazu oben n. 42 ff.

zulegen, „damit er nicht ins leere laufe" (Gal. 2, 2), Daß nach dem gleichen Gesetze der gleiche hochbegnadigte Apostel vor Damaskus, als er dem Herrn die Frage aussprach: „Was willst du, daß ich tun soll?", die Antwort vernahm: „Gehe in die Stadt, dort wird dir gesagt werden, was du tun sollst!", und daß er weiterhin durch göttliche Kundgabe an Ananias gewiesen wurde, fand an früherer Stelle Erwähnung (Apg. 9, 6 f. und 9, 10 ff.; vgl. oben n. 69 und 70).

Hieraus ziehen die Mystiker ihre Schlüsse auf das pflichtmäßige Verhalten in ähnlichen Fällen. Glaubt z. B. jemand, zu einem besonderen Stande, zu einem besonderen guten Werke, etwa zu einem außerordentlichen, heroischen Akte durch göttliche Einsprache berufen zu sein, so muß er nichtsdestoweniger alle Mittel anwenden, welche nach der Natur der Sache zu einer vernünftigen Handlungsweise erfordert werden. Hierher gehören eben vor allem eine ruhige Überlegung im Lichte der Vernunft und im Lichte des Glaubens und regelmäßig auch sachdienliche Befragung der Erfahrenen. Siehe Scaramelli II 162 f.; Theresia, Seelenburg, VI 3; Johannes a Cruce, Aufstieg I 30. Instruktiv sind auch für verwandte Fragen die Darlegungen von M. Huber in der Linzer Th.-pr. Quartalschrift 1890, 324 ff.; 1889, 853 ff. (jetzt gesammelt in dem früher zitierten Buche: Die Nachahmung der Heiligen 1. u. 2. B.). Ferner siehe oben n. 254, 334 u. 335.

In vollem Widerspruch mit diesen Grundsätzen steht jenes 349
exzentrische Wesen, das die seltensten Blüten und die kostbarsten Früchte gewinnen oder, richtiger gesagt, zur Schau stellen will, bevor der Boden des Herzens überhaupt für die Einsaat des Heiligen recht bereitet, das Gestein des Weltlichen und Selbstischen entfernt ist. Durch solches Wesen wird der Tiefstand an echtem religiösen, mystischen Leben zu gleicher Zeit dargetan und weiter gefestigt. Guten Schutz hiergegen bildet ein demütig-treues Festhalten an der gewöhnlichen Weise vernünftigen Handelns und kirchlicher Ordnung, was ja ohne Losschälung von Sonderselbstschätzung und Sondergeist, ohne stete, energische Selbstzucht unmöglich ist.

Deshalb die dringlichen Mahnungen der Geistesmänner, die sicheren, weil geraden und schlichten Wege nicht zu verachten, die Mahnungen, „nicht Unsicheres für Sicheres, nicht Falsches für Echtes, Schädliches für Nützliches, Kleines für Großes, Minderwertiges für Kostbares zu halten".

„Es ist ja nicht alles, was hoch ist, auch heilig, nicht alles, was lieblich dünkt, auch gut, nicht alles, was die Menschen ersehnen, auch rein, nicht alles, was den Menschen gefällt, auch Gott wohlgefällig." Und wiederum ist „keine Gabe gering, welche der Allerhöchste dir darreicht". Sei also dankbar, gottsuchende

Seele, „auch für das geringste Gut, und der Dank für das geringste wird dich würdig machen, ein größeres zu empfangen! Laß dir stets die geringste Gabe so lieb sein, als wäre sie die höchste, und was andere verachten mögen, das soll dir als eine besondere Huld besonders liebwert sein! Denn sobald du auf die Würde dessen siehst, der dir die Gnade darreicht, kann dir keine Spende unbedeutend dünken."[1]

Dies ist gerade der Segen der geistlichen Beratung, daß sie aus der reichen Fülle der Erfahrungen die nötigen Vergleichungspunkte und damit die rechten Maßstäbe gewinnt, welche der einzelnen Seele leicht verloren gehen. Aus diesem Grunde wird ja auch ein Seelenführer sicherer die Beschaulichen leiten, wenn er sich den Kontakt mit der allgemeinen Seelsorge bewahrt.

Eine lehrreiche Illustration bieten die Aussprachen der Pastoraltheologen über die außerordentlichen mystischen Zustände und Gnadengaben. Übereinstimmend lehren sie, daß eine zu große Vorsicht geringere Gefahren bringe als eine ungenügende Prüfung. Sie fordern ferner die Einhaltung der hygienischen Gesetze. Sie betonen außerdem die Fernhaltung ungeeigneter aszetisch-mystischer Lektüre, die besonders beim jugendlichen Alter ernste Nachteile für die leibliche und seelische Gesundheit mit sich bringt. Vgl. z. B. F. A. Göpfert, Moraltheologie Bd. 3., 8. Aufl., besorgt von K. Staab, 1921, 245; C. Krieg, Wissenschaft der Seelenleitung, I, 1904, 172 f.; J. E. Pruner, Pastoraltheologie[2], 2. Bd. 1905, 322; J. Walter, Der katholische Priester, 1903, 235. Göpfert fügt die Bemerkung bei: Auch dann, wenn es um außerordentliche Gnadenerweise sich handelt, die offenbar göttlichen Ursprungs sind, soll der Beichtvater kein besonderes Gewicht darauf legen, sondern „sein Beichtkind in der (wahren) Einfalt und Demut zu erhalten suchen"! Eine Maxime, die unentbehrlich ist und viele andere Ratschläge ersetzen kann!

Die scheinbar selbstverständlichste und doch sehr beachtenswerte Kautele gegen Fehler der Leitung ist schließlich diese, daß die Rollen der Leitenden und Geleiteten nicht vertauscht werden.

Wenn übrigens Fehlgriffe bei der Beurteilung mystischer Personen statthaben, so reichen sie gewöhnlich in die Anfänge des Weges zurück. Hat dagegen die Seele, unterstützt von wohlwollender, erleuchteter Beratung, bei der Grundlegung des geistlichen Lebens und bei den schwierigen Übergängen zu den höheren Stufen sich bewährt, dann wird bei etwaigen außerordentlichen Erfahrungen nicht so leicht Täuschung und Verirrung zu fürchten sein. Naturgemäß wird über solche außerordentliche Begebnisse der gewöhnliche Seelenleiter zunächst zu urteilen haben. Wer sich, ohne die persönlichen Verhältnisse, den äußeren Lebensgang, die innere Entwicklung zu kennen, zutraut von außen her, auf Grund einiger schriftlicher Mitteilungen oder einer einmaligen kurzen Aussprache ein definitives Urteil abzugeben,

[1] Nachfolge Christi II 10; vgl. David v. Augsb., De VII proc., c. 40 s.

wird nicht leicht unter die Zahl der vertrauenswürdigen Seelenärzte zu rechnen sein. Auf der anderen Seite wird dem gewöhnlichen Seelenführer in manchen schwierigen Fällen die Pflicht obliegen, einem Fernstehenden, der urteilsfähig ist, volle Möglichkeit zur unabhängigen Prüfung der Seele zu gewähren, damit in so wichtigen Fragen die Gefahr der Einseitigkeit und Befangenheit vermieden werde.

Darum allein kann es sich bei diesem Gebiete handeln: 350
zwischen Unbedeutendem und Wertvollem, zwischen Täuschung und Wahrheit zu scheiden. Nicht aber kann die Aufgabe darin gesucht werden, daß, was echt, was nützlich, was groß, was kostbar ist, entwertet, oder daß, um jedem Irrtum gründlich vorzubeugen, alles ignoriert werde, was nicht ganz auf der Oberfläche liegt. *Dieser letztere Standpunkt* würde den unleugbaren Tatsachen des inneren und äußeren Lebens nicht gerecht, und er würde zuletzt darauf hinausführen, *soweit es auf uns ankommt, die göttlichen Absichten zu vereiteln*, welche sich an die Mitteilung außerordentlicher Gaben knüpfen.

Keine Erfahrung ist so beschränkt, daß sie nicht gewisse *Anknüpfungspunkte* böte zur Würdigung dieser göttlichen Absichten. Wenn schon bei den gewöhnlichen Seelentröstungen des religiösen Lebens das Bewußtsein, die religiöse Wahrheit gefunden zu haben, in der Liebe und Gnade Gottes zu leben, auf dem Wege zum ewig beseligenden Besitze Gottes zu wandeln, zu den früher ungeahnten Höhen einer reineren, edleren Lebensrichtung, zu einer ganz neuen Geistesfreiheit und Willensfreudigkeit hinaufführt:[1] dann wird dies in weit herrlicherem Maße der Fall sein, wenn Gott der Seele auf den Pfaden höherer Beschaulichkeit mit Gaben von Licht und Liebe begegnet, die um so vieles über jenen bisher erfahrenen Tröstungen stehen, als diese selbst über alle äußeren Erdenfreuden hinausragen. Daher denn die Seele, wenn sie in Demut die Gaben entgegennimmt, nach denen sie nicht verlangt hat, und wenn sie in Klugheit und Treue sie benutzt gemäß dem Zwecke, zu dem sie gegeben sind, mit schnelleren Schritten auf der Bahn des Heiles zu laufen pflegt, — bereit, in allem, im großen und im kleinen, von der Hand der Vorsehung sich führen zu lassen, deren Wink sie in den Weisungen des gottbestellten Führers anerkennt, — entschlossen und bereit, in dieser Treue und in allen Opfern auszudauern, mag es kosten, was es wolle. Und gerade

[1] Siehe oben § 31.

diese Ausdauer, die schwerer wiegt als der mutigste Sturmlauf des ersten Enthusiasmus, kann unter die schönsten Segnungen der besonderen göttlichen Gnadenerfahrungen gerechnet werden. Denn je besonnener anfänglich die Prüfung gewesen, ob es um eine natürliche Stimmung oder um eine Selbsttäuschung oder aber um göttliches Charisma sich handle, um so klarer, sicherer, ruhiger wird nachher das Urteil sein, wenn die Einsicht sich eingegründet hat, daß Gottes Gnade hier wirke. Damit ist aber unmittelbar ein weiterer unschätzbarer Gewinn dem mystischen Leben zugewachsen. Der Einblick in die Größe der göttlichen Gnade läßt den Abgrund des eigenen Nichts, wie vom leuchtenden Blitz erhellt, klarer als je zuvor erkennen und wirkt so, als Zeichen und als Schutz der Echtheit des mystischen Lebens, eine Demut, die zugleich erniedrigt und zugleich erhebt und die — der Gnadengabe schönster Erweis und köstlichster Erfolg — fort und fort nährendes Öl in die heilige Flamme der Liebe gießt, welche an Gott sich weiht und für die Brüder sich verzehrt.

Solche Erfahrungen sind der Nachhall dessen, was wir an den Propheten des Alten Bundes sehen, die, vom Brote der Charismen gestärkt, wie Helden ihren Weg genommen zum heiligen Berge, den Heeresmächten und Heeresführern der Zeit Trotz bietend und die kleine Schar derer um sich sammelnd, welche das Knie nicht beugen mochten vor den Tagesgötzen; sie sind der Nachhall dessen, was ein Petrus erlebt, der, dem Ende seiner Siegeslaufbahn nahe, noch immer in Jubel der Stunde gedachte,[1] da er vor Jahrzehnten auf dem Berge den Meister im Vorglanze der Herrlichkeit geschaut hatte, und sie sind in gleicher Weise ein Widerhall dessen, was Paulus erlebte, der nach vielen Jahren eines weltumspannenden Apostolates das innere Bild einer gnadenvollen mystischen Erhebung noch so frisch bewahrte,[2] als ob er es im nämlichen Augenblicke erst geschaut. Solche Erfahrungen wirkten und wirken mit zu jenem schlichtgroßen Worte, welches in allen Kindern Gottes lebt, in den besonders treuen Gottesfreunden aber das Geheimnis des Heroismus in sich schließt: „Ich weiß, wem ich glaube",[3] ich weiß, wem ich Liebe und Leben weihe, wem ich vertraue für Zeit und Ewigkeit!

---

[1] 2. Petr. 1, 16 ff.
[2] 2. Kor. 12, 1 ff.
[3] Tim 1, 12, vgl. V. 10 u. 11, sowie 1. Tim. 2, 7.

Register.[1]

(Abkürzungen: M. = Mystik; m. = mystisch.)

Seite

Aberglaube 468, 498, 513
Achelis 531
Acta Sanctorum 131, 325, 449, 491 551, 580, 587, 624
Adam 19
Agrippa v. N. 211
Aksakow 525
Albert d. G. 22, 38, 347
Allgeier 332
Alphons v. L. . 228, 288, 311, 317 379, 581, 627
Alvarez B. 52, 261
— de Paz 94, 228, 338, 553, 564 584, 643
Ambrosius 338, 371
Amort 623
Angela v. F. 328, 560
Angelus Sil. 332
Anmutungen 189, 232, 326
Anrich 450
Anselm v. C. 211, 394
Anthroposophie 17, 43 (auf R. Steiner wollte ich nicht eingehen; vgl. hierzu W. Bruhn, Theosophie und Anthroposophie 1920, sowie die zit. Abh. von Zimmermann).
Antonius a. Sp. S. 221
— der Einsiedler . 453, 461, 569
Apostolat . . . 113, 156, 170, 401
Arbiol 163
Aristoteles 6, 241, 481
Arnaiz 568
Aszese 135; ist notw. 142; körperl. A. 138—142; A. und M. 31, 41, 42—45, 135—151, 229, 262, 264, 271, 643, 650

Seite

Athanasius 453, 461, 641
Attar 211
Augustinus 60, 69, 76, 175, 178, 180 188, 299, 307, 328, 367, 408 497, 505, 531, 541, 558, 562 581, 587, 646
Außerordentliches in der M. 3, 412 (nicht notw. wunderbar 427, 531) vgl. Phänomene.
Baader 16
Bader J. 154
Bäumer 455
Barat 602
Barbanson 236, 284
Barbo 318
Bartmann 423, 497
Basilius 223, 328
Baumann 563
Baumgartner 56
Baur 15, 21, 312
Bechterew 561
Begarden 357
Benedikt XIV. . 40, 142, 455, 467 473, 494, 540, 550, 565, 572, 585 593, 596, 611, 615, 622, 626
— XV. 466
Bergmann 472, 559
Bernhard v. Cl. 10, 34, 127, 136, 200 222, 228, 231, 260, 365, 372, 384
Bernhart 54, 129, 388
Bernheim 468, 471
Bertrams 426
Beschaulichkeit und ihr Verhältnis zum tätigen Leben 151—172, 323
Beschauung . . . 39, 225, 230, 236 (§ 22 ff.); „eingegossene" u. „er-

[1]) Da während der Drucklegung Zusätze in den Noten nur in beschränktem Maße möglich waren, sind einige Literatur-Ergänzungen ins Register übernommen worden.

Seite

worbene" B. 239—258; Stufen der B. 258 f. Stufen.
Beſeſſenheit . . . 501 ff. vgl. 497 f.
Besnard 9, 91
Beßmer 472, 478, 484, 487, 520, 539 559, 570
Bewußtſeinstrübung auszuſchließen 269, 544 vgl. 267, 293, 538
Bibliſche M. 61, 62—65, 112, 116 189, 199, 293, 402, 420, 531 f, 553 565, 575, 579, 589, 633, 648, 652 vgl. Paulus, Petrus uſw.
Bierbaum 111
Bihlmeyer H. . . 54, 59, 104, 464
— K. 33, 44, 50, 54, 107, 140, 167 346, 612
Bilder für die M. . . . . 330—339
Binswanger 473, 559
Birnbaum 474
Blawatzky 17
Bloſius 123, 365
Blunt 349
Böhme 16, 118
Böhmer 111
Böhringer 612
Bohn 521
Bona 9, 91, 494, 559, 615
Bonaventura 53, 178, 182, 188, 260 298, 314, 317, 330, 364, 444, 493 636
Bonniot 128, 329, 508, 551, 562 567, 569
Boos 601
Boſſuet 192, 196, 361
Brander . . . . . 561, 628—630
Braun O. 462
— W. 55
Brémond 477
Brentano 605, 608
Brenton Green 428
Brigitta 105, 122, 141, 382, 551, 558 592, 630
Brockelmann 14
Buber 530, 557
Buch v. geiſtl. Armut 89
Buchner 561

Seite

Burchard v. W. 499
Byzantiniſche M. 22, 82, 83, 99, 128 349, 556

Cäſar v. H. 448
Camiſarden 561
Capellmann 472, 559
Cardauns 605, 609
Catechismus R 442
Chantepie de la S. 117, 341, 555, 629
Charismen . 41, 116, 420, 467, 493 634—652 vgl. Phänomene
Chollet 305
Chriſtus in der M. 20—27, 98, 102 137, 146, 171, 175, 263, 374, 399 446, 461
Chriſtine 447, 449
Chryſoſtomus 81, 179
Cicero 556
Clarus 28, 551
Cléry 73
Coconnier 514
Communio Sanctorum 158, 160, 401 528, 635
Coleridge 376
Cyprian 67, 175, 338
Cyrill v. J. 210

Dämonen u. ihr Wirken 497, bibl. bezeugt 502, nicht bloß Pathologiſches 503, doch Prüfung gefordert 507 ff.
Dahlmann 84, 294, 351
Dante 329, 393
Darmeſteter 340
Daumer 445
Dauſch 502
David v. A. 2, 43, 89, 141, 144, 184 189, 217, 340, 382, 385, 602, 619 649
Debreyne 508
Deinhard 73
Deißner 424
Delacroix 530
Delehaye 464
Delitzſch 17
Demut 150, 271, 344, 405, 571, 620 641, 652

Seite

Denifle 19, 32, 56, 78, 89, 94, 100 122, 130, 132, 312, 317, 319, 322 347, 354, 391
Denzinger . . . . . 17, 46 u. ö.
Depression u. ihre Therapie 385—392
Deussen 150
Deutsch 51, 18
Deutsche M. 56, 100, 312, 347 vgl. Eckhart, Suso, Tauler usw. (vgl. die Literatur-Nachweise bei Ueberweg-Baumgartner, Grundriß der Gesch. der Philosophie der Patristik u. der scholast. Zeit.)
„Deutsche Theologie" 87, 120, 343, 363
Diadochus 396
Diekamp 338, 497
Dietrich v. F. 100
Dimmler 34, 45
Dionysius d. „Areopagite" 64, 79, 83 124, 128, 224, 241, 294, 299, 338 341
— d. Kartäuser 40, 64, 82, 96, 341
Dogma u. M. 90, 95, 117, 123, 127 199, 305, 441, 496, 575, 592, 627 vgl. Christus.
Dorsch 458
Drane 161
„Drei Wege" . . 41, 136, 222—224
Dürr 590
Duhr 50, 180, 454
Dunkel der m. Erkenntnis . . 299 vgl. 79, 94—97, s. Erkenntnis.
Du Prel 525

Ebbinghaus 567
Ebner Chr. 338
— Marg. 58, 82, 322, 335, 376, 544 633
Eckhart . 51, 57, 99, 122, 388, 546
Ehrhard 82, 129, 557
Einfachheit des rel. u. m. Lebens 234 289, 300, 314
Einsamkeit 152
Einswerden 11, 33—36 vgl. Unio
Ekstase § 17; in nächster Beziehung zur Beschauung, aber nicht notw. Entwicklungsstufe 531, 536 vgl. 412, 427; vielfach behandelt

Seite

530, biblische Berichte 531, patristische 532, außerchristl. und häret. 537, 555 f., 561, 589. Nichtgebrauch der Sinne 539 ff. (ob ekstatischer Tod? 541); natürl. Ekstase 543, 550, 555. Verdienstlichkeit der E. 552, Kriterien der übernatürlichen E. 571—574, krankhafte E. 557, 562, unschwer auszuscheiden 558.
Elert 72, 118
Elisabeth v. Neustadt 632
— v. Schönau . . . 417, 609, 623
— v. Thüringen 156
Engel 494, 497, ihre Erkenntnisweise . . . . . 249, 583 f.
Engelmann 426
Entwerden 11, 136
Epiphanius 538
Erfahrung, religiöse 10, 46, 62—77 225, 236, 401, 409 u. ö.
Erkenntnis, ihr Recht in der M. 6, 15, 38, 69—100; Aussagen der Mystiker 78, gegen das Grübeln 86 vgl. 75; Notwendigkeit objektiver E. 93; E. der Geheimnisse 94—99; E. nicht suspendiert in der Beschauung 234, 298.
Ermüdung 385, 564
Erscheinung s. Vision.
Esser 448, 538
Ethé 336
Eucharistie 107, 131, 146, 318—322 356, 427
Eucken 345
Eusapia 521
Eusebius v. C. 524, 534, 541, 629
Exerzitien 85
Exorzismus 501 ff.; Kautelen beim E. 504

Faber P. 180, 232
— F. W. 406, 410, 611
Familler 560, 568
Faulhaber 524
Fénelon . . . . . 359—366
Ferrand 515
Fichte J. H. 525

Seite

Ficker 354
Fidelis v. Stgm. 181
Flournoy 61, 589
Fortschreiten im geistlichen Leben 258 282, 308, 373, 389 vgl. Stufen.
Franz v. A. 3, 110, 566
Franz v. S. 8, 91, 192, 203, 210 236, 288, 537, 637
Franzelin 597
Freiheit des Geistes . . . 148, 265 vgl. Individualität.
Freimark 17
Freuden des geistl. Lebens 29, 62 66, 266, 547, § 31
Fresenius 55
Friedmann 561
Froberger 44, 183
Fröbes 481, 516, 520, 559
Funk 538

Galgani 320, 493
Gaß 2, 22
Gebet 1, 173, vgl. 134; Glück des G. 174; Pflicht des G. 175; Gebetsgnade 37, 238, 243, 258, 318, Bittgebet 176, Gegenstand d. B. 179; latreutisches Moment 103, 183. — Mündl. G. u. s. Berechtigung 178, 183, 185, 289; kurze mündl. G. 189, 326; Schwierigkeiten des mündl. G. 192—197. — Betrachtendes G. 198, Begriff 201, Gegenstände (Welt, Gott, Gottmensch) 203, Hilfsmittel 215; vgl. Beschauung, Stufen.
Gegenwart Gottes, Wandel in der G. G. 223, 275, 323—327, vgl. 133, 144, 177, 204, 266, 398, 402 u. ö. (vgl. noch Löcherer J., Der Wandel vor Gott, neu herausgeg. von Chrodegang Hartmann, 6. A. 1921, sowie: Die Uebung der Mutter Klara Fey).
Geheimnisse . . . . 6—9, 94—100
Geiger 171
Geist d. Hl., sein Wirken 77, 172 286, 304, 591, 615; seine Gaben 37, 53, 245, 304, 646.
Gelassenheit 139, 147, 384, 409; falsche G. 350.

Seite

Gemellt 568
Gemüt in d. M. 9, 40 (vgl. Gebet, Freude, Liebe); nicht einseitig zu pflegen 39, 76, 132, 151, 402 u. ö.; Gemütsleiden 386 ff.
Gennari 46, 215, 349, 360, 363, 366
Gerbert 314
Gerson . 53, 79, 122, 298, 346, 480 546, 615
Gertrud d. G. 91, 105, 158, 181, 607 612, 618 (vgl. noch Müller-Reif W., Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit mit besonderer Berücksichtigung Gertruds d. G., 1921)
— v. H. 81
Geschichte der M. (und geschichtliche Analogien und Zusammenhänge) 21, 54, 82, 83, 99, 117, 128, 162 193, 347 dazu Dionysius d. A., Makarius usw. (Beizufügen: H. Bremond, La conquête mystique etc., Histoire littéraire du sentiment religieux en France, V, 1920)
Gietmann 62
Gilg 56
Gisler 568
Glaube 39, 64—68, 94—97, 239, 318 624, 637
Gleichnisse in der M. . . 330—338
Gnade 20, 36, 67, 238, 243, 318, 397 591, 646
Godfernaux 273
Godinez 345, 414 (G., Praxis theol. myst. erschien in neuer Ausg. bei Lethielleux, Paris, 1921)
Göpfert . . . . . 514 f, 526, 650
Görres 3, 34, 375, 415, 447, 490, 622
Gottvereinigung (die M. beherrschender Gedanke) 11, 33, 36, 43, 103 112, 121, 127, 130, 147, 225, 343 373, 387, 398, 495, 571, 642
Grabmann 22, 85, 331, 345
Grabinski 602
Greene 428
Gregor d. G. 97, 140, 178, 224, 227 409, 596, 640

Seite

Gregor d. G. v. Naz. 81, 89, 97, 121 126, 142, 146, 343, 640
— v. Nyssa 83, 342
Greiff 184
Greith 22, 27, 34, 42, 69, 102, 107 127, 207, 312, 315, 328, 371, 534 570, 624
Griechische M. 22, 82 f, 128, 349, 556
Grimm 49, 178, 368, 437, 439, 503 585
Grisar . . . . 56, 73, 354, 463 f
Groote 82
Guardini 83, 186, 189 (vgl. Poulain)
Günter . . . . . 450, 533 f
Guigo 282
Gutberlet 441, 445, 467, 489, 516, 520
Gutierrez 123, 163, 349
Guyon de la M. 253, 351

Haan 514, 516
Hamberger . . 11, 86 (vgl. Tauler)
Hamann 73
Hamon 530
Handmann 111, 217
Harphius 334
Haßl 83
Hatheyer 54, 240, 249, 294, 530, 545 584
Hauck 81
Hebräerbrief 64
Hefele 593
Heiler 19, 179, 337
Heidnische M. (grundsätzlich) 14, 197
Heilige 131, 156, 369, 457, 466, 573, 613
Heilmann 32
Heilungen 433, 467
Heimbucher 154
Heinrich J. B. . 458, 498, 595, 597
Heinrich v. N. 58, 82, 338
Heiß 57
Helfta 81, 637
Hellpach 567
Helmling 463, 494
Hense 385
Heppe 253, 291, 349
Hergenröther . . 98, 349, 499, 562

Seite

Hering 56
Hermann v. Fritzlar 143
— v. Minden 100
— Joseph 551, 606
Herwegen 104
Herzensgebet . . . . 233 vgl. 202
Herzog 56
Hesychasten 349, 556
Hettinger 41, 85
Hetzenauer 181
Heuffi 55
Heyer 57
Heyne 505
Hierarchie 115, 128
Hieronymus 76, 152
— Carm disc. 18
Hildegard 563, 606, 609
Hilgers 355
Hipler 599
Hippolyt 351
Hock 191, 325
Höllenbereitschaft 352, 365
Holl 557
Holtum 245
Honoratus a. S. M. . 52, 258, 345
Horneffer 113
Huber 406, 459, 649
Hudson 488
Hüffer 460
Hugo v. St. V. 39, 65, 81, 97, 100 218, 342, 345, 370, 372, 383, 407
Hunzinger 354
Hygienische Rücksichten 267, 275, 385 391, 650
Hypnotismus 512 ob dämonisch 513 ff
Hysterie 387, 559

Jägen 624
Jamblich 177, 537
James 61, 531, 568, 575
Jansen 560
Jannssen 600
Jeiler 111, 156, 356, 501, 577, 595
Jenseitsstand u. M. 172, 199, 237 305, 411, 527, 575

Seite

Jessens 568
Ignatius v. A. 112
— v. L. . . 111, 217, 495, 554
Imbert 486, 514, 574
„Indifferenz" . . . . 361 vgl. 350
Indische M. 84, 293, 350, 548, 555
Individualität 196, 226, 228, 265 378, 406
Inge 6, 307, 575
Ingold 26
Innerlichkeit 1, 29, 62, 130, 132 153, 199
Innocenz XI. 176, 313
— XII. 359
Inspiration 305, 583; 590
scheinbare J. 253
Joachim v. Fl. 598, 647
Jocham 123, 365, 388, 533
Jörgensen 377
Johannes a. J. M. 150, 302, 326 338
— a. S. Th. 245, 284
— d. Evang. 62, 618
— Klim. 216, 303, 484
— v. Kastl . . 22, 38, 147, 221 345, 348
— v. Kreuz 40, 46, 59f, 94 104 122, 146, 149, 196, 289, 303, 328 346, 348, 390, 405, 494, 536, 589 620, 639, 643, 649
— v. Sterngassen 100
Joly 236, 466, 481, 637
Joseph a. Sp. S. 191. — 239, 337, 356
— Kupertin 416, 478, 551
— v. Leonissa 44, 48, 54, 239, 317 541, 543
Irenäus 75
Isaias 553, 575
Islam, seine M. 14, 117, 211, 336, 557
Issy 46, 304, 366, 485, 624
Juan d'Avila 51
— de los A. . 59, 374, 394, 495
Jüdische M. 74

Kabbala 74
Kannamüller 500
Kanonisation 456

Seite

Kassian 174, 190, 195, 198, 224, 302 540
Katharina Emmerich 486, 514, 605 609
— v. Siena 59, 112, 161, 478, 541 (Eine Auswahl ihrer Briefe wurde von Maria Mareich herausgegeben, München-Gladbach, Verl. des k. Volksv.)
Kaufmann 445
Keppler 406, 438
Kirchlichkeit der M. 100 vgl. 625, 648 innere Gründe 112; weshalb die Kirche der M. freundl. 114.
Kirsch 56, 499
Kleist 467
Klemens v. A. 180, 195
— V. 367
Kleutgen 85
Kneib 526
Knur 472, 503
Koch A. 44, 472
— H. 83, 124, 224, 238, 341, 347 537
Köhler 56
König 590
Köpp 55
Kolb 59
Konvenienz der Beschauungsgnade 250; K. der m. Phänomene 437—446
Kranich 223
Krankhaftes 5, 61, 277, 357, 385—392 507, 559, 566—570, 615
Kraus 8
Krebs 33, 46, 129, 222, 254, 265, 449 452, 530, 628
Kreiten 74
Kreszentia v. K. . . . 156, 209, 458
Krieg 650
Kriterien der m. Phänomene 272, 290 413, 467; historische K. 447—465 vgl. 592 f; K. für die übernat., bezw. dämonische Ursache 469, 495. Nähere Darlegung der negativen K. 558, 573, 622—629, der positiven K. 572, 573, 614, 630—632, Zusammenfassung 634

Seite

Krogh-Tonning . . . 123, 382, 608
Kroll 531, 537, 576
Krus 60
Kunst und M. 58, 605, 609 (vgl. noch J. Kreitmaier, Beuroner Kunst. Eine Ausdrucksform christlicher Mystik ² 1921, S. 5).

Läuterungsweg . . . 336 vgl. 379
Lager 478
Lamballe 37, 45, 239, 259, 302, 543 643
Lambert 58, 119
Langenberg 51
Lapponi 515
Lasaulx 180
Laun 17
Laurentius Just. 429, 444
Lebensideal der M. 32, 40, 309, 403 f. § 14—16.
Lebenswert der M. 262, 268, 272 306, 309, 402, 613, 620 u. ö.
Lechner 47, 95, 494
Ledos 452, 637
Legenden 463
Lehmann A. 518
— E. 161
— W. 11, 119
Lehrsystem der M. 126
Leibliches Leben (bezw. Nichtleibliches), sein Verhältnis z. M. 249, 269, 310, 374, 398, 410, 443 535, 539 ff, 575, 583 vgl. auch Versenkung.
Leibniz 432
Leiden . . . . . 384, f. § 30
Lejeune 229, 553
Le Leu 30
Leo XIII. . . . . 465, 500, 646 f
Lercher . 44, 240, 249, 254, 584
Lesung, geistl. 217; L. der m. Schriften 51, 344 ff, vgl. 262
Leuba 13, 41
Levesque 361
Liebe, das Herz der M. 9, 40, 142 172, 202, 268, 309, 423
Limpias 467

Seite

Lindworsky 325
Lingens 318
Linsenmann 53
Lippert 53
Literarische Würdigung der M. 56 vgl. 333
Literatur der M. 50, 54 ff; vgl. die einzelnen §§. — Mager Aloys, der hl. Thomas und die Mystik, Theol. u. Glaube 13, 1921, 1—13, weist hin auf neue Arbeiten des Auslandes (Butler, Sweeney, Garrigou-Lagrange). Die beiden Zeitschriften La vie spirituelle und Revue ascétique et mystique standen mir nicht rechtzeitig zur Verfügung.
Liturgie und M. 100—109, 182, 305 401, 644
Löwenfeld 568
Lopez E. 236, 564
Loudun 507
Louismet 33, 82, 229
Lucius 450
Ludwig A. 450, 493, 528, 601, 626
Ludwig v. Gr. 10
— de Ponte 52, 233, 365, 559 618
Luther . . . 55, 73, 352, 354, 365
Luttenbacher 515

Magdalena v. P. 477, 604
Mager 16, 249, 265
Magie 435, 498
Magnetismus . . . . . 512 ff
Makarius 99, 129, 170, 306, 371 411, 532
Mandel 55
Mangenot 590
Margarete Mlac. 643
Margreth 568
Maria v. A. 606
— v. O. 193
Martin L. 261
Martin v. T. 461
Masson 359
Mechtild v. H. 81, 313, 332, 606, 612

Seite

Mechtild v. M. 22, 26, 69, 81, 102 140, 333, 371, 424, 570, 606
Mehlhorn 55
Meister 448
Menendez y P. 59
Merkurian 50
Meschler 50, 231, 613
Meunier 523
Meyer Ph. 556
Michael 31, 81, 89, 140, 332, 334 450, 581, 595, 607, 612
Minges 17, 528
Mir 60, 183
Möhler 70
Molinos . 15, 103, 176, 215, 353 ff
Moll 468, 471
Montanus 537, 598, 647
Moritz 353
Moses 575
Müller A. V. 51
— E. . . . . 432 ff, 549
— H. F. 224, 537
— K. 26, 120
Münzer 600
Murisier 61
Mutz 54, 142, 214
Mysterien . . . . . 5—8
Mystik, negativ bestimmt 4, 14 vgl. 2; nach der Wortbedeutung 5, nach der Sachbedeutung im allgemeinen § 2; M. gegenüber dem Mysticismus 15—20 vgl. 293, 349, 435; christl. Charakter der M. 20 vgl. 398; kirchl. Charakter § 11 ff. — „M." des gewöhnl. christl. Lebens 29, 31, 65, 401, 403; M. im engeren Sinn 35—42; M. als Wissenschaft 42; ihr Gegenstand 43; Erkenntnisquelle 46; Methode 48; Notw. der theoret. M. 49; literarisches Interesse 56; psychol. J. 59 (vgl. Psychol.); ethische Würdigung § 15, soziale W. § 16. Vgl. Aszese, Scholastik, Spekulative M., Deutsche M. usw.

Nacht, „dunkle N." . 146 vgl. 377

Seite

Nächstenliebe 162, 229, 257, 400, 623 vgl. Sozialer Zug.
Nakatenus 23
Naturmystik . . . 205, 443 vgl. § 8
Negationen . . . . 96, 299, 340 f
Neuplatonische M. . 6, 14, 83, 177 293, 450, 537
Nichtswerden 11, 136, 343, 347, 354
Nicklas 57
Nieremberg 298
Niessen 609
Nikolaus Kabas. 22, 137
— v. Kues 79, 82
— v. Straßburg . . . 21, 25, 388
Noack 55, 72, 74, 93, 101, 117, 131
Ohl . . 14, 58, 109, 140, 333, 609
Ötinger 15, 74, 600
Offenbarung 16, 428, 434 f, 577, 592; Privat-O. 430—432, 577, 589, 624; von untergeordneter Bedeutung 454, 578; Prüfung erfordert 593; vermeintl. O. 598 ff; Kriterien 571, 614—634.
Okkultismus 17, 520, 528 (vgl. T. K. Österreich, der Okkultismus im modernen Weltbild ² 1921).

Pacquier 349
Pantheistische und nichtpantheistische M. 17—20, 312, 343, 347 vgl. Unio.
Papebroch 464, 605, 611
„Passivität" 37, 79, 215 vgl. § 26; „passives Gebet" 301, 304 vgl. 230.
Pastor 593, 600
Patristische M. 108, 170 vgl. Augustinus, Dionysius usw.
Paulus und die M. 30, 93, 113, 116 158, 187, 204, 420, 485, 535, 635 648
Peltzer 58, 331, 336
Perpetua 533
Persönlichkeitspflege 1, 135, 199, 311 402 vgl. Aszese.
Pesch Ch. 581, 590
Pestalozzi 252
Peters 590

Seite

Petrus der Apostel 430, 531, 586
— v. Alc. 59, 268
Pez 28
Pfeiffer 2, 21, 25, 56, 105, 205, 315 344
Pfülf 59, 487, 490
Phänomene, außerordentliche in der M. 3, 41, 116, 412; Uebersicht 413, nach Görres 415, nach Thomas 418, nach Paulus 420; Möglichkeit der Ph. 427; Konvenienz 434, 440—446, 591. Einschränkung 436, 439. — Prüfung § 34 ff Maßhaltung in der Schätzung der Ph. 412, 447, 466, 575, 592 vgl. § 43.
Philipp a S. Tr. 8, 44, 47, 137, 239 345, 381, 553
— Neri 478, 484
Philo 349, 537
Pietismus . . . . . 15 vgl. 69 ff
Pilger 119
Pinard 69
Pingsmann 267
Pius X. 80, 262, 459
Plato 7
Pletl 466
Plinius 556
Plotin 293, 537
Pöllmann 156, 209, 458
Pöschl 601, 626
Polz 502
Poncelet 448
Poulain 31, 37, 45, 48, 60, 148, 192 239, 262, 289, 305, 316, 324, 346 379, 382, 415, 507, 543, 546, 574 580, 582, 601, 605, 610, 616, 625 632, 643 (vgl. A. Poulain, Lucie Christine, Geistl. Tagebuch [1870—1908], übers. von R. Guardini, 1921).
Preger 54, 101, 193, 332, 346, 564
Proklus 5, 177, 341
Propheten des A. B. 64, 589, 590, 652
Protestantische M. 55 (vgl. noch Delekat, Was ist Mystik?, Zeitschr. für Theol. u. Kirche 3, 1921, 274—294) vgl. Luther u. a.

Seite

Prüfungen § 30; ob gesetzmäßig 379 Segnungen 381 vgl. 404, 406; Beurteilung der P. 384.
Pruner 35, 650
Psalmen 199, 293, 402 vgl. 61, 189 u. ö.
Pseudomystisches § 36 vgl. 14, 348 ff
Psychologisches (Religionspsychologie) 60, 193, 236, 280, 292, 357 385, 391, 396, 403, 480, 493, 550 568, 615, 616
Pummerer 102, 122, 239

Quietismus § 29 vgl. 293 u. Molinos

Rademacher 157, 569
Raimund v. C. 541
Reguera 107, 272, 414
Reinhard P. 377
— W. 426
Reischle 18
Relativität des m. Lebens (u. des sittl. Lebens) 36, 86, 271, 357 369, 372 f
Ribadeneira 554
Ribet 37. 259, 337, 415, 494, 541 f 553, 589
Richard v. St. V. 10, 160, 345, 441 547
Richstätter 26
Ries . . 34, 39, 129, 136, 239, 260 301, 372
Rießler 198
Ritschl 110
Rit. Rom. 504
Rodriguez 325
Rösler 53
Rohde 530, 545, 556
Rohr 426
Roothaan 111, 217
Rosa v. L. 375, 416, 617
Roth 610, 624
Rothe 517, 521
Rousselot 55
Rousset 30
Rügamer 224
Rümmer 150, 229

Seite

Ruhe, Gebet der R. 193, 265, 275, 288
Rûmi 93
Ruysbroek 58, 119, 123, 137, 318 346, 358, 365, 391, 397, 493

Saadi 142, 211
Sailer 92, 601, 624
Sakramente 101, 119, 120, 146, 318 443
Sammlung 168, 234, 266, 308, 325
Sanda 590
Sandäus 91, 313
Saudreau . . 35, 48, 66, 239, 305
Scaramelli 50, 52, 241, 251, 257, 259 273—280, 303, 325, 379, 414, 478 549, 559, 582
Schäfer 421, 585
Schamanen 555
Schanz . . 4, 516, 530, 552, 589
„Schauen" 373 vgl. Relativität u. Jenseits.
Schauerte 169
Schebisteri 93
Scheeben 298, 302, 389
Scheel 56
Schell 113, 590
Schindler 248, 283
Schippach 561, 628
Schlaf 277
Schleußner 45, 51
Schmelzeis 608
Schmid A. 67
— Chr. 34
— Fr. 576
Schmidle 292
Schmidt 349, 556
Schneider A. 537
— W. 329, 498, 511, 515, 523 555, 627
Schnürer 493
Schönbach 103
Scholastik und M. 50, 84 vgl. 99 f
Schomerus 555
Schram 41, 197, 272, 337, 414, 531 536, 546, 553, 565, 572, 583
Schriftverständnis 70, 75

Seite

Schröder 458
Schütz 516
Schultes 245, 590
Schulteß 624
Schwenkfeldt 117
Seeberg 54
Seelenburg 261, 264
Seelenfunke 347
Seeleneifer 159, 171, 514
Seelenleitung 53, 256, 283, 303, 357 385—392, 597, 622, 624, 648, 650
Seitz 14, 435
Selbstdienst . 132, 323, 374, 381
Seligkeitsstreben . . 360—366, 384
Separatismus 8, 15 vgl. 101, 112
Sepp 465
Siedel 119
Simar 497, 500
Sippell 15
Sleumer 493, 515
Smedt 465
Smit 502
Sozialer Zug der M. 151—172 vgl. 323, 400, 418, 422, 514, 635, 642
Spamer 57, 546
Spanische M. 55, 58, 347 vgl. Johann v. K., Theresia u. a.
Spekulative M. 56, 99, vgl. 12, 312 347
Spener 15
Spiritismus 512; ob dämonisch? 514, natürliche Erklärung 516, Entlarvungen 521; warum nicht Jenseitskräfte nötig 523; religiöser Unwert des Sp. 524.
Sprache der M. 57, 291, 299, 316 327, 339
Staab 650
Stadelmann 568
Staglin 50
Stange 24
Staudenmaier 518
Stehle 523
Stein 349, 556
Steinmann 16, 524, 528
Stephan 16

Seite

Stiefenhofer 533
Stigimayr 83, 128
Stigmata . . . . . 485—494
Stilting 450
Stocker 405
Stockmann 609
Stöhr . . . . . 500, 506 f
Stölzle 601, 624
Stoffels . . 136, 170, 511, 533, 589
Stoll 567
Stolz 255, 376, 396
Straub 458
Strauch . 57, 82, 335, 376, 544, 633
Stufen des m. Lebens 41, 136, 223 258, 262, 269; Beurteilung 280; Maßhaltung 282; Ueberſicht 287; m. Stufen u. ſittl. St. § 21.
Suarez 37, 54, 169, 225, 237, 294 315, 397, 545, 549, 583
Sündeloſigkeit, fälſchlich behauptet 357, 367–372
Sufismus 117
Suggeſtion . . 432, 469, 477, 487
Sulpicius Sev. 461
Surbled 493
Surin 508
Suſo 22, 94, 105, 107, 130, 138, 167 312, 319, 331, 346, 536, 583, 612 633
Swedenborg 600

Tätiges Leben 3, 13, 68, 113, 131 133, 160, 267
Tätigkeit der Seelenkräfte 8, 9, 38 79, 220, 237, 302, vgl. § 26.
Täuſchungen 271, 370, 498, 614, 621 624 vgl. Kriterien.
Taufe 146
Tauler 11, 25, 56, 86, 99, 119, 133 135, 146, 294, 306, 321, 330, 359 383, 642 (z. Lit. noch L. Zöpf, der Myſtiker J. Tauler [Deutſche Gottſucher 3]).
Telepathie 528
Terminologie 51, 83, 299, 316, 330, 347
Terſteegen 15, 164
Tertullian . . 448, 504, 538, 598
Terzago 104, 349

Seite

Theophraſt Parac. 211
Theoſophie . . 16, 70—77 vgl. 528
Thereſia 58, 111, 151, 161, 183, 193 196, 199, 230, 255, 261—272 290, 336, 370, 389, 395, 404, 409 510, 534, 551, 553, 564; 570 f, 582, 632, 649
Tholuck 7, 93
Thomas v. A. 36, 38, 57, 77, 81, 91 101, 160, 167, 169, 180, 188, 195 202, 241, 302, 315, 339, 347, 356 409, 425, 429, 432, 435, 470, 473 541, 549, 552, 580, 583, 589, 609
— v. Chantimpré 447
— v. Kempen 23, 87, 169, 212, 229 404, 411, 650
— v. Vallgornera . . 235, 572
— v. Villanova 189, 217, 551, 619
Thomaſſin 67
Tileman 111, 566
Tillmann 409
Tridentinum 126, 138, 368, 372, 453 627
Tröſtungen . . 393 vgl. Freuden
„Trunkenheit“ 277, 338

„Übernatürlich“ 265

Unio mystica (im weiteren u. engeren Sinne) 33, 43, 127, 269, 307, 313 318, 322, 343, 374, 402, 410 (vgl. W. Köpp, Wurzel und Urſprung der orthodoxen Lehre der Unio mystica, Zeitſchr. für Th. u. K. 2, 1921, 40 ff u. 139 ff; ſpez. über Luthers Lehre 164—171).
Unſterblichkeit 527
Unterlinden 28
Urban VIII 593

Vansteenberghe 79, 92
Vatikanum 80, 436, 439
Vaughan 530
Vereinfachung des relig. u. m. Lebens 234, 300, 314
„Vergöttlichung“ 15, 312 vgl. Unio
Verlangen nach den m. Gnaden 257 290, 623, 640, 643 vgl. 575
„Vermählung“ . . . 269, 279, 332

Seite

Versenkung (vgl. Beschauung, Stufen) 231, 257, 267, 269, 293, 299, 301 324, 538, 544, 555

Versuchungen 367, 370, 381 vgl. Prüfungen.

Vertrauen 382, 388

Vetter 11, 25, 193

Vianney 167

Vincenz v. A. 79

Visionen, körperl. 579, imaginative 580, intellektuelle 581; Uebergänge 584, weitere Einteilungen 587; V. nicht zu überschätzen 590; sind zu prüfen 592 f. — Visionäre Irrungen 598, auch bei Heiligen 603—614. — Allgemeine Kriterien 619, (natürl. u. übernatürl. Faktoren); einzelne K. der Person 622, des Inhalts 626, der Umstände 629, der Wirkungen 630. Zusammenfassung 633.

Vogt 331

Wachsamkeit . . . 271, 368, 370

Waibel 33, 191, 285, 414, 572, 601

Walter F. . . 489, 498, 509, 514

— Walter J. 650

Wasmann 211

Watrigant 355

Webb 568

Wege, die drei W. . . . 136, 223

Wegener 609

Seite

Weigand . . . . 561, 626—629

Weigandt 507

Weinel 3, 346

Weingärtner 568

Weis J. E. 396

Weiß A. M. . 30, 48, 51, 113, 154

Weissagung 454; sog. W. 593 (vgl. Schweiz. Kirchenz. 1921, 223 ff), 599—602, 629

Weißbrodt 106, 619

Weltflucht der M. . . . . 152 ff vgl. Sozialer Zug.

Weninger 18, 537

Willensmystik 9, 13, 40, 131, 379, 402 652 vgl. §§ 15, 16, 29

Willmann 81, 84, 128

Wilms 28, 100, 108, 183, 238, 530

Winkler 325

Wobbermin 61, 531

Wolter 398

Wunderle 60, 61

Wundt . . . 482, 530, 539, 567

Yoga 555

Zahn 53, 94, 165, 189, 304, 439, 585 629

Ziehen . . . . . 614 f

Zimmermann 17, 73

Zobl 22, 127

Zurbonsen 602

Zwangsgedanken . . . 388, 510

Druck: Westfälische Vereinsdruckerei G. m. b. H., Herford i. W.

247.02
Z13

45031

AUTHOR ZAHN, JOSEPH

TITLE Einführung In Der Christliche Mystik. 2. bis 5., Abermals Ergänzte Auflage.

DATE DUE | BORROWER'S NAME

STORAGE - CBPL

45031